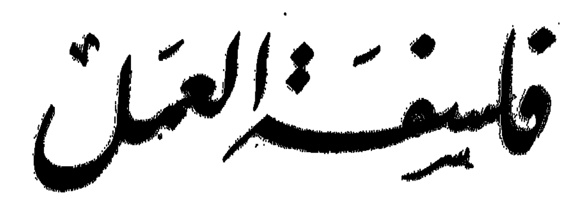


هنري أرفون



ترجمة
الدكتور عادل العوا

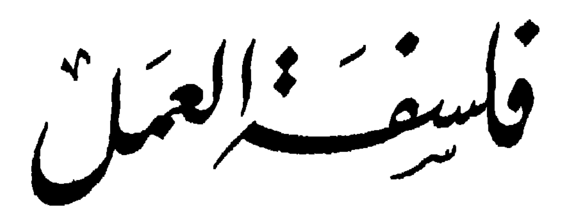




فلسفة العمل



هنري أرفون



ترجمة

الدكتور عادل العوا

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الثانية ١٩٨٩

الفصل الاول

بروموثه و هرقل

لقد وضع العلم الحديث ، والتقنية المنبثقة عنه ، الانسان في وضع جديد الجدة كلها . وهذا الوضع لا ينجم عما يحققه التقدم التقني من تسارع يبعث الدوار ويتيح للانسان ان يسيطر على الكون سيطرة تامة . ذلك ان ارادة القوة التي توحي بهذا الموقف الغازي لا تبدأ منذ العصر الحديث . بل هي مبدأ المغامرة الانسانية ذاتها . فقد ظل الانسان ، منذ القدم ، يسعى لترويض الطبيعة . ولئن استطاعت الوسائل الجبارة التي يضعها العصر الحديث تحت تصرفه لبلوغ هذا الغرض ان تقوي الكفاح العريق ضد الطبيعة ، فانها لا تغير سمة هذا الكفاح تغييراً أساسياً.

ذلك ان الغزو ذاته هو الذي يتحلى بدلالة جديدة . ومما يجانب الدقة ان نقول ان الانسان بدأ ، أول ما بدأ ، بمعارضة الطبيعة . فقد عرف منذ اولى عصور البشرية كيف يستخدم المصادر الطبيعية ، وافاد من القوى المحركة للهواء والماء مثلما استخدم مواداً أولية كالخشب والحجر والمعادن . ولكن ذلك لا يمنع انه ظل منفصلاً عن الطبيعة . كان ، من جهة اولى ،

يكتفي بما تقدمه له الطبيعة مباشرة وكان ، من جهة اخرى ، يشيد عمله على اساس تقليد تتناقله الاجيال عبر العصور .

ولكن ها هو ذا العلم الحديث يقتحم الابواب الموصلة الى جوهر الطبيعة ذاتها . وقد جاءت التجربة العقلية والارادية في اعقاب الاختبارية التقليدية واعرافها . واكتشف الانسان القوانين الطبيعية ، ونفذ من خلال « المختزلات الخفية للطبيعة » التي تحدث عنها (بيكون) Bacon وتحول غزو الطبيعة من غزو خارجي كما كان الى غزو داخلي . وعندما اصبح الانسان هو (المدبر الكوني) أخذ على عاتقه مصير العالم ، ومن ثم ، مصيره الخاص . ولما قصر اعتماده على قواه وحدها ليضع حداً لامتيازات الآلهة اعرب عن ارادة ان يكون (بروموثه) (١) نفسه بنفسه .

---

(١) تحكي الاساطير الاغريقية ان (بروموثه) ، ابن عم (تزوس) ابدع البشر وصورهم من الطين . وتكتفي بعض هذه الاساطير باعتباره اله المحسن الى البشرية ، وليس خالقها . ومن أجل البشر خدع (بروموثه) ابن عمه (تزوس) حين شطر ، أول مرة ، الثور - القربان شطرين : جعل الشطر الاول اللحم والاحشاء تحت الجلد وغطى بطن الحيوان ؛ وجعل في الشطر الآخر العظام بعد ان كساها بالدهن الابيض وحسب . ثم طلب الى (تزوس) ان يختار حصته وما بقي يكون حصة البشر . وقد اختار (تزوس) الشطر الثاني ، ولما اكتشف ان ليس فيه سوى العظم حقد حقداً شديداً على (بروموثه) وعلى البشر معاً ، وقرر من أجل معاقبة (بروموثه) حرمان الناس من النار . وعندئذ هب (بروموثه) لنجدتهم وأحسن إليهم مرة

وبالرغم من ذلك ، فان علينا ان نحذر ونحتاط . ذلك ان الاستشهاد بالاسطورة القديمة لا يجري في اتجاه وحيد . ولئنْ كان تاريخ (بروموثه) يمجّد التقدم البشري ويوضح سمته الحتمية فانه يعرب ، في الوقت ذاته ، عن الفزع القديم الذي يشعر به الانسان حيال مبتكراته الخاصة . وان العقاب الذي اصاب محتقر الآلهة يذكّر بأن كل عمل انساني يبدو وكأنه يقود الى مخالفة النظام الالهي ذاته ، وانه ، بهذا الاعتبار ، قد يكون انتهاك قداسة ومصدر شرور جديدة .

اخرى بأن سرق بذور النار من قرص الشمس وحملها الى الارض. وتقول رواية أخرى انه سرق النار من كور الحداد (هيفاستوس) . فعاقب (تزوس) البشر من جهة بارسال (باندورا) اليهم وعاقب (بروموثه) بتقييده باغلال من الفولاذ في قوقاز وأرسل نسراً لينهش كبده التي لا تلبث ان تولد من جديد، وأقسم على عدم اطلاق سراحه من قيوده في الصخر. وعلى الرغم من ذلك مر (هرقل) بمنطقة قوقاز ورمى النسر بسهم فأصابه وأنقذ (بروموثه) ففرح (تزوس) ببراعة ابنه (هرقل) ومجده فلم يحتج ولكنه ارغم (بروموثه)، تحلة لقسمه ، على ان يحمل حلقة من فولاذ وقطعة من الصخرة التي كان مقيداً بها ، اليها. وقد اشتهر (بروموثه) بقدرته الخارقة في المرافقة والتنبؤ. فهو الذي دل (هرقل) على وسيلة الحصول على تفاحات الذهب بأن أعلمه ان (اطلس) وحده يستطيع قطفها له من حقل (هسپريد). وقد شارك (بروموثه) في هذه القدرة على التنبؤ الربات القديمة جداً بنات (الارض) وقد انبأ (بروموثه) ابنه (دوكاليون) بوسيلة النجاة من الطوفان الكبير الذي كان (تزوس) ينوي ابادة النوع البشري فيه ، وقد استطاع هو ، التنبؤ بذلك .

(المترجم)

وقد منح (هجل) Hegel من هذا الابهام الاساسي في اسطورة (بروموثه) دليلاً يحذّرنا به من تصور الفاعلية البشرية تصوّراً أبتر . فهو اذ يميز في الجهد المتعدد الاشكال في العصر الحديث جاذبية مزدوجة ترمي من ناحية اولى الى رفع المادة الى مستوى الفكر البشري وترمي من الناحية الاخرى الى سحق الفكر البشري تحت وزر المادة الخام ، انما يوازي فتوحات (بروموثه) بفتوحات (هرقل)(١) .

---

(١) يعتبر (هرقل) وهو في اليونانية (هراكلس) ، اشهر الابطال في الاساطير الاغريقية فالرومانية . وقد ولد عندما تنكر (تزوس) في صورة (امفيترون) زوج (الكمينا) عندما كان مسافراً للقتال وقضى ليلة طويلة العجب في نهايتها (هرقل) فغضبت عليه (هيرا) زوجة (تزوس) لانه ابن زوجها من (الكمينا) وتدخل (هرمس) فوضع الوليد (هرقل) على صدر أمه النائمة ليرضع من لبنها ولكنه سرعان ما استيقظت فصدته عنها ولكن لبنها كان قد تسرب الى فيه وسقط على السماء فنشأت عنه المجرة أو درب التبان . وحاولت (هيرا) القضاء عليه بارسال حيتين لتلدغاه مع أخيه في المهد ، وكان في الشهر الثامن ، فخنقهما ورأى ابوه الاسمي (امفيترون) ذلك فأدرك انه ابن الآلهة . كبر (هرقل) ، وأصبح عملاقاً ، واشتهر بشجاعة خارقة ، وقوة جبارة، وبسلاحه الذي هو هراوته الضخمة . وتزوج من (ميجارا) ولكن (هيرا) اصابته بالجنون فقتل زوجته وأبناءه ولما ثاب الى رشده أراد ان يطهر نفسه ويكفر عن اثمه فكلفه الملك (بوردشيس) القيام بأثني عشر عملا خارقاً أصبح حراً بعد انجازها . وقد اشتهر بمغامرات شتى ، وشارك في حروب عدة، ومات في الارض عندما أدرك ان زوجته (ديانيرا) قد سممته، في احدى الروايات، ولما صعد الى السماء، وتحرر بالنار من عناصر جسده الفانية التي أخذها

ان (بروموثه) ضحية الآلهة لانه اراد ان يحسن الى البشرية وقد وجب له ان يستطيع ، على الاقل ، الاعتماد على العرفان الانساني السرمدي له بالجميل . ولكن الاغريق يضعونه في صفوف الطيطان ، تلك القوى الضالة ، والمشؤومة في اغلب الاحيان . ويبرّر (افلاطون) هذا الجحود الظاهر اذ يقول بدقة بأن اكتشاف النار ، مهما جل نفعه للجنس البشري ، يظل من طبيعة الحياة المادية . وقد آل مطلب (بروموثه) في تحرير الانسان من نير العبودية التي كانت الآلهة تسعى لابقائه تحته الى الاخفاق ما دام القانون الاخلاقي ، وهو الضامن الوحيد لحرية حقيقية ، يثابر على ان يبقى بين يدي (تزوس) . ويردف (هجل) قائلاً ان استشهاد (برموثه) يوضح بجلاء تام الآثار الاليمة الناجمة عن اخفاق التحرر . واذ يقدم (بروموثه) لمنقار النسر كبده المتجددة سرمداً فانه يمثل سلفاً الانسان الحديث المعرّض لعذاب دائب

عن أمه البشرية (الكمينا) ؛ وما لبث ان تصالح في حضرة الآلهة مع (هيرا) ، وأقيمت مراسم احتفال رمزية بدا فيها البطل وكأنه يولد مرة جديدة من صدر أمه الخالدة. وقد تزوج في السماء من (هيبا) آلهة الشباب الدائم وصار منذئذ خالداً جديراً بالمجد الذي ناله من جراء اعماله وبطولاته ، ولا سيما آلا مه. وتعزى اليه الاساطير انه انجب سبعين طفلا ، معظمهم من الذكور. وظلت عبادته من أكثر العبادات انتشاراً في العصر القديم ببلاد اليونان ثم في ايطاليه .

(المترجم)

بنتيجة انه لا يفتأ يخلق لنفسه حاجات جديدة ، ما دام لا يرضى بالشروط المادية لحياته .

والأمر غير الامر فيما يتصل بأعمال (هرقل) التي لا تقوم على الاستيلاء على قوى الطبيعة من اجل استخدامها بل للسيطرة عليها وانقاذ البشرية من ضغطها القاسي الضار. وعلى هذا فقد رقي الاغريق بـ (هرقل) الى مصاف الابطال . بل انه ليسمو على الآلهة . انه المنتصر على الطبيعة بسائق فاعلية تمتح سبب وجودها الوحيد من مقتضيات القانون الاخلاقي ، وهو يبلغ « فردية روحية محضة » ، في حين ان الآلهة ، وهي وليدة قوى طبيعته ، لا تتحرر كل التحرر من ربقة المادة .

ان تأويل (هجل) يقودنا الى جوهر المسألة المطروحة على الانسان الحديث . هل تستنزف الحضارة التقنية ذاتها في الجهد « الطيطاني » الذي يقتصر على طلب ارضاء حاجات الانسان المادية في الحدود التي رسمتها الطبيعة ، أم ان عليها ان تنزع شطر الجهد « البطولي » الذي يتيح للإنسان ، في نهاية مسيرة شاقة ولكنها رائعة ، ان يجاوز الطبيعة ويستعيض عن مجال الاشياء الطاغي بعالم الفكر الذي تسوده الحرية ؟

ان التاريخ نفسه يتكفل بالاجابة . فقد مر الانسان بالتدريج عبر العصور من حال الخضوع التام للعالم الطبيعي الذي يسعى للتكيف معـــه الى ارادة واعية تستهدف خلق كون مطبوع

بطابعه . وقد طرأ بصورة غير ملحوظة تغير في المنظور أدى الى اماطة اللثام عن المدى الحقيقي للجهد الانساني وعن معناه العميق . اجل ، ان خط هذا التطور ليس بالخط المليء ولا المستمر ما دام درب التاريخ مزروعاً بالعقبات . فهذا التطور يتوقف احياناً عندما تعترض سبيله رواسب مختلفة الانواع ، بل انه يرجع القهقرى الى اوضاع مرفوضة وقد أهملت منذ زمن بعيد . اضف الى ذلك ان الانسان يتبع مسيرة العالم الذي يكتنفه ويظل اختياره بالرغم من ذلك اختياراً حراً ولا يمكن ان تصدر حوافز عمله إلا منه . ومن الجائز بعد الالماع الى هذه الاحتياطات ان نميز ثلاث مراحل كبرى في الارتقاء البشري.

فقد شعر القدامى بعاطفة الطمأنينة المطلقة تحت قبة السماء التي تظلهم فنذروا للكون وفاء تاماً . وذهبوا الى ان (عقلاً) كلياً كاملاً Logos يسيّر حركة الافلاك الدائرية . اما العالم الذي يعيشون فيه فقد بدا لهم عالماً ثابتاً لا يتغير ولا تعتريه زيادة او نقصان . وجاءت فلسفتهم انعكاساً دقيقاً عن هذا الخضوع المطمئن لقوانين الكون . وطرحوا الحقيقة على مستوى السرمدي والضروري البعيد عن كل ظاهرة متحركة ومتغيرة . وقد اقتصر قبولهم على الكائن المستقر النهائي ورفضوا الصيرورة التي يدنسها النقص وعدم الاستقرار .

وعلى هذا نفهم كيف كان القدامى يعتبرون ان كل ابداع انساني ليس سوى تقليد للطبيعة متفاوت النجاح . والفكر لا

يجد ذاته منخرطاً فيه . وهذا الابداع لا يتجلى في نشاط الناس بل يظل ملتفعاً برداء الكرامة المترفعة ويتجرد الفكرة تجرداً نقياً . وان فلسفة (افلاطون) ، شأنها شأن فلسفة (ارسطو) ، ومهما اختلفتا من ناحية اخرى ، تفترضان كلتاهما ان خاصة (المبدأ الأسمى) هي تعذر ان ينال منه التغير . اما التغير فانه خاص بالكائنات الدنيا التي لما تبلغ بعد كمال (الفكرة) ، وهو امر لا يراد إلا بقدر ما يُوجه شطر اللاتغير .

ان نبالة (الفكرة) التي تعكس كمال الكون تباين اذن اتسام العمل في المادة بسمة الحطة والخسة ، وهو عمل يفترض سلفاً وجود واقع ناقص غير ناجز . وان ممارسة مهنة ميكانيكية تمنع الانسان من النهوض بواجباته الحقيقية ، ولا يوحي بها سوى مطلب الخيرات المادية .

وقد لاحظ (افلاطون) في « القوانين » « ان الرغبة في الثروة تحرم عصرنا بأسره من اوقات الفراغ ، وتمنعنا من الانصراف الى كل ما ليس بملك خاص بنا . وستكون نفس كل مواطن ، اذ تتعلق بهذه الخيرات ، عاجزة عن بذل عنايتها كلها الى كل ما ليس بربح يومي . وكل انسان ، من ناحيته ، متأهب بحماس لدراسة أو ممارسة اية معرفة او عمل يتصل بذلك . ولا يبالي بسائر ما بقي . وهذا هو السبب الوحيد ، والأوحد ، الذي يجعل أية مدينة لا تريد ان تجهد في طلب العلوم ولا في طلب ما هو ، بوجه عام ، جميل صالح .

وينجم عن هذا الشره البهيمي للذهب والفضة ان يكون كل امرىء مستعداً لاستخدام الوسائل والاساليب كافة ، اجملها واشنعها ، اذا كان من شأنها ان تزيده غنىً » .

ولا يتميز (ارسطو) في كتاب « السياسة » بأنه أقل تمسكاً بالشكلية : ان العمـــل ذل ، ولا يمكن ان ينهض به غير العبيد . وهذا من ناحية اخرى ما يسوّغ الرق . ولا يمكن حذف شرط العبودية إلا بحذف العمل . وسيصبح الناس قاطبة احراراً عندما « ستتحرك المكاكيك والمعازف من تلقاء ذاتها » .

وقد بسّط المؤلفون اللاتين مشكلة العمل كما وجدوا اسياد تفكيرهم من الاغريق ينظرون اليها تبسيطاً قصياً . وتجلى الحاق الفاعلية الميكانيكية بالفاعلية الروحية لديهم في احتقار كامل للعمل الذي يمثل اسوأ المنفرات الرافعة عن الفكر الفلسفي . ويؤكد (شيشرون) Ciceron ان « من المتعذر انبثاق اية نبالة من دكان او مشغل » . ويطلق (سينيكا) Sénèque ، وهو مفعم بجدارته الفلسفية ، مزاحاً سمجاً بقوله : ان اجلال العمل اليدوي يعني جعل الاسكاف يحسب انه فيلسوف . ومن المعلوم ان ليس من شأن الفلسفة ان تعلّم النـــاس استعمال ايديهم ، بل انها تسعى الى تكوين ارواحهم .

وقد اضفت المسيحية على العمل قيمة جديدة . فمن ناحية اولى ، حرمت الكون ، كما كان القدامى ينظرون اليه ، من

استقلاله الذاتي ، ورأت ان العالم من صنع الله ، كما حرمته في الوقت ذاته من خلوده ، ما دام اتصافه بأنه محدود يتعارض مع اللانهائي . ومن ناحية اخرى ، لم يبق الانسان الذي برأه الله جزءاً متمماً للكون . ذلك ان الله وضع الانسان وجهاً لوجه امام الطبيعة وأمره « باخضاع الارض » . فالعمل الانساني ، صناعة انسانية ، يعكس الابداع الالهي ، الفن الالهي ، ويؤلف استطالته . وعلى هذا النحو تضع المسيحية النشاط الكادح على صعيد الجهد الديني الهادف الى تقريب الانسان من الله . وعلى الرغم من ذلك فان هذا التقويم الروحي للعمل يظل بدون ان ينجب نتيجة عملية مباشرة . وتحتفظ حياة التأمل بسموها على الحياة الفاعلة . ويبقى مجال الروح منفصلاً كل الانفصال عن مجال المادة . وبما ان الحفاظ على تسلسل القيم المبني على تصورات يحاربها المفكرون المسيحيون وهي لا تتسق اتساقاً جيداً مع الاعتراف بالله الخالق ، فانهم يذكّرون ، بهذه المناسبة ، باللعنة التي صُبت على آدم : « ستكسب خبزك بعرق جبينك » .

بيد أن من البديهي ، بالرغم من ذلك ، وبنتيجة تعليم الكتاب المقدس اقل منه بسائق استمرار الرق وهو تراث ثقيل موروث عن العصر القديم ، نجدهم يتجهون نحو مفهوم عن العمل يتناول علاقات اجتماعية ابقت عليها ضرورات اقتصادية عبر العصور . يذهب القديس (توما) St. Thomas

الى ان المهن المستذّلة تعارض المهن الحرة ، وهــذا التمييز سيتكرر في افتراق رجال الدين عن العلمانيين . ونحن نعلم الدلالة التي يضفيها (باسكال) Pascal على كلمة « اللهو » . بقوله : انها فاعلية عادية لادينية تصيب الانسان بالطيش ، وهمُ حركة يحجب عن الانسان واقع الكينونة .

ويستمر رفض كل تأثير في المادة حتى في وقتنا الحاضر ، بل انه يرتدي فيه في الغالب شكلاً تزداد حدته الى ان يبدو مغايراً للعصر . فهذا (برنانوس) Bernanos يهاجم اعنف هجوم للذود عن المثل الاعلى المسيحي لحياة مكرّسة للتأمل والتقوى ، يهاجم التقنية الحديثة التي تبدو له معادية لكل ما هو عضوي ، حي ، الهي . وهو يقترح في محاولته « فرنسه ضد البشر الآليين » « ان يشمئز الانسان من الآلات ، أي من حياة يسودها كلها مفهوم المردود، والنجوع، واخيراً ،الربح » .

ويستعين (جوليان بندا) J. Benda ، من ناحيته ، بالحكمة القديمة ليدين التقنية الحديثة الناشئة عن ارادة ان يصبح النوع سيد الاشياء . ومن الجلي ان هذه « الامبريالية التي ينهض بها النوع » تجعل من المتعذر ممارسة أي تفكير فردي . يقول في « خيانة رجال الدين » « ان البشرية ، منذئذٍ ، وقــد توحدت في جيش عرمرم ، ومعمل ضخم ، ولم تعد تعرف سوى بطولات ، وأنظمة ، واختراعات ، وهي تستهجن كل نشاط حر متجرد ، وقد عادت الى وضع الخير فيمــا

يجاوز العالم الراهن ، ولم يبق لها من اله إلا ذاتها ، واراداتها ، وهي ستحقق أشياء عظيمة ، اعني سيطرة رائعة حقاً على المادة التي تحيط بها ، وتصل الى وعي مرح حقاً بقدرتها وعظمتها . وسيبتسم التاريخ عندما يعي ان (سقراط) و (يسوع المسيح) ماتا من أجل هذا النوع » .

ولكن هذا الارتكاس على روح التقنية ، وهو يزعم الاستيحاء من الفزع لرؤية العمل الانساني يضحي بالكون ويدنسه ، ليس في الواقع سوى « ارتكاس طفل خاب فأله » . فاذا كان القدامى على حق في ارادتهم الخضوع كلياً لطبيعة كانوا يعتقدون انها رؤوم بهم ولكن قدرتها الطاغية كانت تامة ، فمثل هذا الموقف يصبح رياء محضاً حين يقفه الانسان الحديث الذي يحقق كل يوم نصراً جديداً على عدوته القديمة . وحين يدين بعض الناس قدرة الانسان الفياضة يزعمون انهم يستهدفون جوهر العمل الانساني ، وهم في الحق لا يبلغون ، في حدود تحلي هذه الادانة بأنها ذات قيمة ، سوى انحرافات العمل وضروب الانحطاط الذي تحرم العمل من صفته الانسانية . ان المثل الأعلى التأملي العزيز على القدامى لا يستمر إلا في شكل فزع ابداعي — جديد يشعر به انسان يجد نفسه بازاء قدرته الخاصة وهو يخشى فقدان التحكم فيها . وان مطلب الرجوع الى حكمة قديمة او الى تأمل حرص اصحابه على اقصائه بدقة عن قوة الاشياء بقسوتها ، انما يعدل الرضوخ

الجنوني لارتكاس غريزي وصفه (امانويل مونيه) E. Mounier بأنه « الخوف الصغير في القرن العشرين » .

ان عصر النهضة هو الذي يستعيض عن موقف التأمل بالسلوك الناشط. اضف الى ذلك ان العمل الذي وضع في موضع الاجلال لم يحظ بالاعتراف به إلا باعتبار انه وظيفة صانعة بعيدة عن أي مقصد روحي . ولم يبق الاعتزاز الفكري الذي جلبه الانسان معه من الفردوس المفقود عائقاً قاهراً . ويذهب (ملتون) Milton الى ان الانسان انما يستطيع الوصول الى الخلاص لانه طُرد من الفردوس . وان ما خص به الملاك (جبريل) آدم يلخص تطلع الانسان الحديث : « اضف الآن الفعل الى المعرفة وعندئذٍ لن تشعر بالأسى على هـذا الفردوس ما دمت تحمل في نفسك جنة نعيم أعظم » .

وقد أخذ الانسان منذ ذلك ينمّي طماحه الى امتلاك العالم وذلك بغزو المكان والاستيلاء على الحركة وترويض الزمان ذاته . وأخذ الكون الخالد الثابت يتحول بالتدريج الى عالم يفرض الانسان عليه معاييره . ويشهد فن عصر النهضة على هذا التمجيد للارادة الانسانية التي تجد في ذاتها سبب وجودها وغايتها الخاصة . وعوضاً عن ان يقيد كمال العدد الذهبي الفنان اتاح له ان يعرب عن قدرة الانسان الذي يتصرف بهذا العداد تصرفاً يحقق له اعظم المجد .

ان سلطة الانسان على الطبيعة اضحت سلطة أكيدة . ولم يبق مجال للثورة عليها . ولئن خضع الانسان للطبيعة فانما خضع لها ابتغاء السيطرة عليها على نحو أفضل ، أو خضع لقوانينها فانما فعل ذلك طلباً لمزيد من تسخيرها لمآربه . وقد بدأ عهد العلم الحديث منذ أن أعلن (بيكون) في «افكار ونظرات حول تأويل الطبيعة» : «ان من الثابت ان العلم وحده هو الذي يؤالف قدرة الانسان . فهو يقدر ، في الواقع ، بقدر ما يعرف ، وليس في وسع أية قوة ان تفصم سلسلة القوى الطبيعية ، وما من سبيل للتغلب على الطبيعة إلا باطاعتها » .

وبالرغم من انطلاق (ديكارت) Descartes من مثالية رياضية مستوحاة من الافلاطونية وهي تحضه على « رفض الارض المتحركة والرمال ، للعثور على الصخر والغضار » ، فانه ينتهي الى تمجيد حركية الفيزياء الجديدة القادرة على ان تبدل تماماً وجه العالم . ومن ذا الذي لا يعرف المقطع التالي من « مقالة الطريقة » :

« ما كدت أحصل على بعض المبادىء العامة في الفيزياء وأخذت باختبارها في مختلف الصعوبات الجزئية والاحظ مدى ما يمكن ان تقود اليه ومبلغ اختلافها عن المبادىء التي استخدمها الباحثون الى الآن ، حتى اعتقدت ان ليس في وسعي ان اخفيها بدون اقتراف خطيئة كبرى ضد القانون الذي يوجب علينا

جهد طاقتنا ان نوفر الخير العام للناس كافة ، ذلك انها ابانت لي ان من الممكن الوصول الى معلومات قد تكون جليلة النفع في الحياة ، وان في مكنتنا ان نستعيض عن هذه الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس بفلسفة عملية بها نعرف القوة وتأثير النار والماء والهواء والكواكب والسموات وسائر الاجسام الاخرى التي تكتنفنا بمثل الوضوح الذي نعرف به مختلف مهن صنّاعنا اليدويين ، وفي وسعنا ان نستخدمها في جميع ما تصلح له وبذا نجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها » .

وقد بقيت النزعة الانسانية السائدة في عصر النهضة نزعة لا يرقى اليها الريب ان صح القول طوال ثلاثة قرون . وبدا تمجيد الانسان واعتباره سيد الكون الموعود بضروب من التقدم اللانهائي انطلاقاً من نبوغه امراً مقبولاً قبولاً مبرماً . ولكن ها هو ذا القرن العشرون وهو يمضي في المثابرة على الجهد العلمي والتقني الضخم الذي يميز العصر الحديث ويشدّ من ازره قد شرع في الوقت ذاته يرتاب في ان يكون مصير العالم قدراً ارضياً حصراً . فالفاعلية الانسانية التي تركت لحركيتها الخاصة ورُفعت الى مستوى مبدأ اولي يبدو انها تفرّغ العالم من كل دلالة داخلية وتجعله مستعداً ومتأهباً لقبول اللاانساني .

كيف سيصبح اذن العالم الذي يفرض العمل وحده عليه طابعه ؟ ان الكاتب الالماني المعاصر (ارنست جونجر) E. Jünger

يحاول في كتابه « العامل » ان يجيب عن ذلك . انه يمجد العمل المدبر ، أي العمل الذي يخلق عالماً جديداً فيما وراء الفرد والجمهور ، عملاً يشيّد بفضل جوهره الخاص امبراطورية مستقلة . اما العامل القابع في تشنج شبه لاانساني ، وان كان يحمل على كتفيه عالماً جديداً، فانه يتعرض للغرق في نوع من العدمية الهدّامة . وبدل ان يضفي على الكون الناجم عن جهده معنى جديداً ، نجد ان نظام القيم الوحيد الذي يعترف به هو ارادة مجانية ترمي الى السيطرة على العالم ، ارادة تدعمها قوة التقنية الجبارة . والحق ان هذا الكتاب كتاب نبوءة لانه، وقد نشر عام ١٩٣٢ ، سبق ظهور النزعة التسلطية الالمانية .

ان المثل الاعلى الذي يستهدف خلق العالم ، والذي حظي بحماس اناسي عصر النهضة لم ين عن ان يكون مصدر وحي وتسويغ للملحمة العلمية والتقنية لدى الانسانية الحديثة ، هذا المثل الاعلى يبدو على شفا انجاز خطه البياني . فقد كان انسان عصر النهضة قد أوقف صوى يقينه عند مفهوم العمل المبدع بدون ان يهتم بمقتضياته الروحية . وقد كان العمل يعثر في ذلك من جديد على جدارته ، ولكنه كان يفقد معناه . وان رجحان كفة العمل رجحاناً كلياً مطلقاً هو نفي عين الاتفاق المنسجم بين الانسان والعالم ، ما دام طغيان الارادة الاعمى يمارس في عالم خلو من المعنى . وما من درب مرئي بين العامل السيد والكون بدون اصوات ولا دلالة .

هلاّ ينبغي علينا اذن ان نفقد كل امل بانسجام الانسان والعالم وان نستسلم لغواية الحياة الباطنية بانطوائنا على ما يوجد في ذواتنا من سرمدي ؟ هل يجب ان نسدل على اطلال وهم النزعة الانسانية ليل التأمل المحض ؟ ولكن الحركة العميقة للوجود البشري تقاوم بالرغم من ذلك فصل الفكر عن الواقع . وان رسالة الانسان لا تبدو في انصرافه عن عالم ناقص ، بل ، على العكس ، في اسهامه الفعال في انجازه . واذ يستمع الانسان الى صوت الكون القلق الذي يدعوه ليتكامل فيستجيب للنداء ، يبقى اذ ذاك اميناً لرسالته الحقيقية، وفياً بها . فالعمل ليس مجرد ضرورة قاسية لا يستطيع الانسان التملص منها ، بل هو في الوقت ذاته الامكان المتاح له حتّى يبلغ جدارة اعلى .

وهذا المظهر المزدوج للعمل هو ما اوضحه (هجل) خير ايضاح بابراز التناقض الظاهر الماثل بين لعنة آدم وارغام المؤمن على الصلاة والعمل . يقول : « صلّي وألعن » . ومن المألوف صب اللعنة عند من يكفر بأنعم الله ، ولكن جميع الاشياء المتباينة عادة تتطابق في مجال الدين . لتكن الارض ملعونة ، وانت ستأكل خبزك بعرق جبينك . والعمل يعني ابادة العالم أو صب اللعنة عليه » .

وعلى هذا النحو يرى (هجل) ان العمـــل ، بالرغم من صدوره عن لعنة ، يظل مرتبطاً بالصلاة . انه يقوم على ابادة العالم ، أي تحويله ، في منحى الصلاة . وما نبالة الانسان ،

وهو مسؤول عن الابداع ومزود بقدرة واسعة على فعل الخير او فعل الشر ، الا بارتباطه بالمخطط الالهي وبتحقيقه . وحينما ندع الحضارة التقنية لوزنها الخاص نراها تشوّه العمل وتجعل من المتعذر التعرف على جوهره الذاتي . وقد يقدم تصور عالم يناط مصيره بالانسان « هذه الضميمة من الروح التي تعوزه والتي قد يتعرض هذا التصور بدونها الى التهور والانحراف » .

وبعد أن اقصى العلم ذاته من مجاله كل اهتمام اخلاقي شرع يستند الى موهبة تجاوزه . وتلكم بجلاء هي حالة المذهب الانساني التطوري لدى (جوليان هكسلي) J. Huxley . انه ينطلق من موضوعة تقول بأن الانسان هو الكائن الحي الوحيد الذي لا يزال قادراً على التطور . وهو لا يتردد في ان يعزو اليه التطور كل التطور . يقول : « ان اقدس واجبات الانسان ، بل وامكانه الاكثر جدارة في الوقت ذاته ، انما يمثل في تيسير تحقيق الحد الاعظم من المسيرة التطورية فوق هذه الارض » .

وتسود فكرة مذهب انساني موسّع يجعل الروحانية تنبعث في المجال العلمي آثار (بيير تيار دي شاردان) P. Thillard de Chardin . وقد اوضح أشد الايضاح جوهر العمـــل الانساني وجعله يحمل دلالة لا ينضب لها معين . وعنده ان القوة الصاعدة في تاريخ (الارض) هي التي تحدّد هـــذا التاريخ . وعندما انبثق الانسان في عالم خلو من النظام ومن

التماسك ادخل فيه الذكاء الموجّه . وبفضل جهوده الموصولة تحولت « دائرة الحياة » بالتدريج الى « دائرة الفكر » .
« وعلى خلاف الحيوانات البسيطة التي يمكن ان توجد في كل مكان ولكن بدون ان تتوصل البتة الى الانتظام في سلك وحدة بيولوجية عبر القارات ، لم يكفّ الانسان ، منذ البقايا الاولى للاداة وللنار التي نعرفها ، عن ان ينسجم فوق « دائرة الحياة » القديمة غشاوة متصلة من (الفكر) تحيط (بالارض) كلها » .

وعندما انتصر الفكر البشري على المادة العاطلة اضطلع بالتطور الكوني . « ان الانسان ليس مجرد شعبة جديدة تتفرع عن رأس الثدييات العليا . بل ان العالم ذاته هوالذي يعود بالانطلاق بذاته طلباً لمرحلة جديدة بعد أن اقتحم ابواب مجال فيزيائي ظل مغلقاً من قبل . والامر الغريب هـــو ان (التطور) هو الذي يثب على ذاته كلها من جديـــد لدى الانسان » .

لقد اصاب النقّـــاد في ابراز تخبط الانسان الحديث الذي تُـرك في عالم بدون مفتاح ، وبازاء حرية بدون مضمون . وعندما تحرر من خضوعه للطبيعة لم يعرف أي معنى يضفيه على انتصاره . فقد ضاق العبد ذرعاً عندما اصبح سيداً بحريته الجديدة كل الجدة . والواقع ان التقدم المادي لا يقود الى اي مكان الا اذا كان مرتبطاً بتقدم اخلاقي يحض الانسان على استخدام قدرته المتزايدة في سبيل انفتاحه الخاص . وان تحميل

العمل الانساني بالموضوعات التي يجدها الانسان في الثنايا الخفية لطبيعته ، وفتح المصير الانساني بموهبة تنهض به ، وتجاوز النشاط المبدع المحض بفاعلية تحويلية تبتغي تكامل العالم ، ومن ثم ، تكامل الانسان ، ذاكم ما يتيح للجهد العلمي والتقني في عصرنا ان يتحلى بمعنى جديد ، وباتجاه جديد .

ومهما يكن من امر الاخطار التي تعرض التقنية الانسان للوقوع في براثنها ، فمن المحال الرجوع القهقرى . ذلك ان الانسانية ربطت مصيرها بمصير علم منتصر . ولكن من الجائز ، ان لم نقل مما لا غنى عنه ، ان نتمم التحرر المادي الذي ندين به للتقنية ، بتحرر روحي . فليس بكاف ان يصبح الانسان (بروموثه) بالنسبة لنفسه . بل يجب عليه ان يعرف في الوقت ذاته كيف ينجز فتوحات (هرقل) . وان في تآزر الجهد الطيطاني والجهد البطولي يجد العمل الانساني من جديد كل معناه في ان يجعل التأثير في الطبيعة يطابق مطالب الوجدان الداخلي .

الفصل الثاني

تقدم العمل

يعمد الانسان الى التأثير في الطبيعة بسائق الضرورة التي تدفعه الى تلبية حاجاته ومن اجل ارضاء هذه الحاجات . وقد ظل خلال آلاف السنين وثيق الاتصال بالوسط الطبيعي . فالفلاّح يحيا بحسب ايقاع الفصول ، ويشعر بتعاطف عميق نحو العالم النباتي والحيواني . والصانع اليدوي يألف خصائص المادة ويستخدم تأثير العناصر الطَبيعية .

وقد تلاشى اليوم هذا النسيج الموحّد ، وانتهى الاتساق الكلي الذي كان يكتنف الانسان . وظهر عالم تقني بدا وكأنه منفصل كل الانفصال عن العالم الطبيعي . ولا يجد الانسان فيه إلا ذاته ، ولكنه يشعر ، بالرغم من ذلك ، بانطباع انه منفي . انه (سيد الخليقة) ، ولكن آثاره ترفضه . وبعد ان فصم صلاته بالطبيعة التي ظل متكاملاً معها من قبل ، ورأى ابتعاد العالم التقني عنه ، ها هو ذا يجد نفسه جاهزاً ، بله حائراً . وما دام يمتنع على الانسان بعد الآن ان يتعرف على ذاته في النظام الطبيعي القديم ، وكذلك في النظام التقني الجديد ،

فكيف نستطيع ادراك جذوره الخاصة ، وايان نجعل نواة شخصيته ؟

بيد ان جهلنا لا يحول دون اعلامنا : فنحن وان وجدنا مفهوم الانسان قد أُقصي عنا ، فاننا انما ندرك بذلك ، على نحو افضل ، أطر هذا المفهوم . ذلك ان مبعدتنا عنه تجعله ينحل الى جوهره الاساسي . ومن البديهي ان العلية التي تسود العالم التقني لا يمكن ان تنطبق على الانسان الذي ابدع هذا العالم . فذاك يعدل ان نتخذه موضوعاً في حين انه هو الفاعل . ويشهد على ذلك ايضاً العلم ذاته ، وهو اساس العالم التقني . فالعلم لا يستند الى التجربة المحضة ، بل الى تأويل الانسان التجربة بالرجوع الى العقل الخاص به . وتبلغ هذه البداهة من الوضوح ما يجعلنا لا نقدر على ان ندع العالم التقني مغلقاً على ذاته ، ما دام يوْلف مع الانسان كوناً واحداً متماسكاً اشد التماسك ومرتبطاً بروابط الحياة الانسانية .

وينجم عن ذلك اننا لا نستطيع ان نضفي شكلاً على الشبح الذي احيل اليه الانسان في عصر الآلات بمجرد تحويل الانسان الى العالم التقني ، ولا باقامة موازاة قد تقيم التعارض بينهما . وانما بالصعود الى المبدأ المشترك بين الانسان وآثاره يتاح استخلاص شروط نهضة ممكنة . وغير خاف ان اللقاء الحي بين الانسان والعالم المخلوق ، بين الفاعل الذي يعطي الدلالة ، وبين الموضوع حامل الدلالة ، انما يجري على صعيد

العمل . واذ يختار الفكر الحديث العمل باعتباره نقطة ملاحظة مركزية فانه يتناول مباشرة وضع الانسان المشخص . وفي العمل ايضاً يكتشف هذا الفكر المعنى الانساني للعالم التقني .

وفي اواخر القرن الثامن عشر عندما اخذت الثورة الصناعية تتجلى بدقة ، ظهرت أهمية العمل الرئيسية ظهوراً ملحاً . وقد بشر بهذا التقدم والاتضاح كتاب (آدم سميث A. Smith) « بحث في طبيعـــة ثروة الامم واسبابها » (١٧٧٦) . وقد لاحظ المؤلف ان ثروات الامة تنتج عن العمل . وانه لوعي ثوري ما دام الاقتصاد السياسي كان قبل (آدم سميث) يعتبر ان الثروات الوحيدة لامة من الامم هي ما تملكه من ذهب وفضة . وكان هذا الاقتصاد يقتصر على تعليم فن ادارة اموال المدينة المؤلفة من الاموال الخاصة . وقد تجاوز (آدم سميث) كذلك مذهب الفيزيوقراطيين الذين كانوا ما برحوا يذهبون الى ان ينبوع القيمة الوحيد هو خصب الارض ، وقد رقى هو من الارض الى العمل الذي ينتزع هذه القيمة منها .

وعلى الرغم من ذلك ظل الباحثون لا يكادون يعترفون بعلاقات العمل العمل بالانسان . فالعمل في نظر (آدم سميث) لا يتبع الارادة الانسانية وينحل الى نوع من فاعلية طبيعية تخضع لقوانين صارمة . اما تقسيم العمل ، فانه ، عوضاً عن ان يعكس تعاون البشر وتضامنهم ، كان ينتج عن علاقات

اقتصادية مستقلة تعلو على كل مبادهة فردية . وعلى هذا فان الاعتراف بالعمل كان يتم على حساب حرية الانسان .

لقد انتهت الليبرالية الاقتصادية بطرد الانسان من مجال الاقتصاد السياسي . ولما افسح المجال امام الاقتصاد في ان يتبع في جريانه خطوط قوته الخاصة، امتنع العمل عن الرضوخ لقرار البشر . وصارت الانتاجية ، وهي المعيار الوحيد لكل مجتمع متمدين ، تتبع المجرى الحر لبعض القوانين الاقتصادية التي ما برح البشر خاضعين لها .

وانما يعود الفضل الى الفلسفة الالمانيـــة المدرسية في استخلاص كل مدى الاكتشاف الذي جاء به (آدم سميث) . فهذه الفلسفة هي التي اضفت على مفهوم العمل بالتدريج اتساعه عندما شرعت باقامته فوق سلسلة المصير الانساني الرفيعة. ولا ريب في ان اعظم فتح جاءت به هذه الفلسفة هو مفهوم الممارسة (براكسيس) Praxis ، وهي فاعليـــة مبدعة تضم الفاعل والموضوع في تفاعل متبـــادل موصول وترقى بهما معاً شطر كمال مطّرد دوماً .

ان في ذلك مسعى جديداً من مساعي الفكر الفلسفي . فقد اقتصر الفلاسفة منذ عصر النهضة على طريقة تحليلية بالمعنى الدقيق قوامها الاستنتاج من العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية . وعلى هذا النحو نجد لدى (ديكارت) علاقة وثيقة بين

« التأملات الفلسفية » وبين آلية علمه . وعندما وجدت الفلسفة الالمانية المدرسية ذاتها حيال عالم يبدو أنه يبتعد عن الانسان لم تكتف بتسجيل هذا الانفصام وكأنها مشاهد امام المنظر الذي يراه . بل سعت الى اعادة الجمل القادرة على احتواء العالم والانسان ، جملة عضوية لا يكف الانسان والعالم فيها عن تبادل الاعلام والمجابهة .

وهذا الاتجاه الجديد في الفلسفة هو ما نلاحظه لدى (كانت) ، وان كان لم ينجح بعد في ترميم الوحدة المفقودة . يرى (كانت) ان الانسان بفاعليته يحدّد كونه ويؤلفه . بيد ان هذه الفاعلية المبدعة تصطدم باثنينية عالم الظواهر حيث تسود العلية بالضرورة ، وعالم النومن وهو مجال العلية بالحرية . ان فاعلية الانسان تخضع ، على الصعيد النظري ، لطغيان عالم الظواهر ، وهو آلية قاسية تحول دون تجلي الحرية بأية صورة من الصور . والفكر ، حيال واقع مشخص يظل مما لا ينال بجوهره باعتبار انه « شيء بذاته » ، انما يقتصر على الرضوخ لمادة خام غير ذات شكل هي مادة تجربة الاشكال القبلية للمعرفة . وتبقى الفاعلية الانسانية خاضعة على الصعيد العملي لمقتضيات عالم النومن الذي يملي على الانسان واجباً مطلقاً . وهذا الواجب يستهدف مقاومة الحوافز الحسية التي قد تبعد الانسان عن طلب (الخير الاسمى) . وعلى هذا النحو تظهر الفاعلية البشرية في شكلين مختلفين لا يرتبط احدهما بالآخر

إلاّ برباط واهٍ جداً . وقد حال سمو الاخلاص بين (كانت) وبين ان يميز الأبعاد النظرية والعملية معاً لهذه الفاعلية .

وقد اوضح (جان لاكروا) J. Lacroix هذه الاثنينية بين عالم الظواهر وعالم النومن وابان تلاشيها على ما يبدو في فلسفة التاريخ الكانتية . ذلك ان الانسان ما دام بآن واحد نومينا باعتباره كائناً اخلاقياً ، وظاهرة باعتباره كائناً حسياً ، فان (كانت) يستجيب لمنطق قصي في سعيه لا الى التوفيق بين الطبيعة والحرية وحسب ، بل وفي التاريخ ايضاً . ان التاريخ هو الذي يضطلع بالانتقال من الطبيعة الى الثقافة ، وهو الذي ينقل الانسان من عبودية الضرورة الى حال الحرية . وهذه الحرية هي غزو الممارسة ، اي الفاعلية الانسانية المبدعة .

يقول (كانت) : « لقد شاءت الطبيعة ان يستمد الانسان من ذاته تماماً كل ما يجاوز المجال الميكانيكي في وجـــوده الحيواني ، وان لا يسهم في غبطة او في كمال إلا فيما يخلقه لنفسه من غبطة أو كمال عن طريق عقله المتحرر من الغريزة ». ويردف (كانت) في مكان آخر فيظهر بدقة ان مختلف الاهواء التي زودت بها الطبيعة الانسان هي التي تجعل الانسانية تتقدم : « ان الانسان ينشد الوئام . ولكن الطبيعة تعلم ، على نحو افضل ، ما يوائم جنسه . انها تريد الخصام . ولكن هذه المحاولة ، وهي بلا جدال نافعة ما دامت تعترف برجحان

الممارسة ، تبقى ناقصة فهي تهمل وظيفة الوساطة التي ينهض بها العمل بين الانسان والطبيعة .

والظاهر ان مفهوم الممارسة ينتصر في فلسفة (فخته) Fichte . ان الكون يظل فيها تابع الفاعلية الاصلية ، وهو فعل محض . و (الانا) ، وهي تطابق ذاتها ، تمتح (اللاانا) من ذاتها . وهذه الوحدة المطلقة ، بالرغم من ذلك ، تظل منفصلة عن كثرة العالم الاختباري ؛ وهي تجهل ضروب مقاومة الموضوع وصدف الحوادث . وان السمو بالانسان المفكر الحر بذاته الى رتبة النومن يقصيه عن العالم المشخص ويدعه عاجزاً حياله . وان الفاعلية التي نتصورها من زاوية التخلق وحده لا يمكن ان تمارس إلا في مكان مجرد خال من الواقعية .

ولم يع (هجل) الطبيعة الحقيقية للممارسة إلا بنقد المثالية الكانتية والمثالية الفختية . فليس في وسع الممارسة ، ما بقيت في مرحلة التفكير ، ان تجاوز تعارض الفاعل والموضوع ، تعارض الداخلي والخارجي . ومن الجلي ان الممارسة تجعل من الممكن مصالحة الفكر مع الطبيعة بدل فصل الكلي عن أي تحديد اختباري . ويختلف (هجل) عن (كانت) و (فخته) اللذين أعطيا مفهوم الممارسة مضموناً فكرياً محضاً ، في انه يعمد الى تأويل هذا المفهوم باتجاه العمل الانساني المشخص . وقد افاد (هجل) من دروس (آدم سميث) الذي اتخذ

العمل مقولة مركزية في الاقتصاد السياسي فأدخله في المجال الفلسفي .

ذكر (هجل) في دروسه لعام ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦ بصدد الاداة ما يلي : « ان الانسان يصنع ادوات لانه عاقل ، وهذا هو أول تعبير عن ارادته . وهذه الارادة ما زالت ارادة مجردة ـ اعتزاز الشعوب بامتلاك اداتها » . ونحن نعلم ان « الارادة المحضة » تجثم في قلب الاخلاق الكانتية والفختية ؛ وعندما أكد (هجل) ان الارادة الانسانية تجد أول تعبير عنها في الاداة انتزع الارادة من حال النقاوة المحضة التي تضعها في الفراغ ، وطبّقها على الواقع. وهذه الارادة ما برحت مجردة في مرحلة الاداة . ولا بد لها من اجل ان تصبح مشخصة من ان تدفع حتى الى خلق الحياة الاجتماعية الذي يمثل اختراع الاداة منطلقها . ان الاداة التي خلقها الانسان تؤثر في العالم . والعمل يملأ دور الوساطة بين الانسان والطبيعة ، اذ يربطهما ويوحّدهما .

وهذه الوحدة ليست وحدة سكونية ، بل انها « انتاج موصول ، فعل دائب ، ممارسة اصلية » . وان حركيتها ، في الواقع ، تظل قائمة بنتيجة سلبية العمل . ان العمل ينفي الطبيعة . ولكن الانسان ، على خلاف الحيوان الذي يلبي رغباته بالتهام الموضوع ، يبدّل طبيعة الطبيعة ويحولها ويغيرها .

الحيوان يبيد الطبيعة والانسان يعيد خلقها باضفاء الحلة الانسانية عليها . ولئن تبلد ذهن الحيوان في الطبيعة التي تبقى غريبة عنه سرمداً ، فان الانسان الذي يحوّرها على صورته يعثر على نفسه فيها من جديد ويصالحها .

ان الجدل الشهير بين (السيد) و (العبد) ، وهو يؤلف احدى ذرى « فنومنولوجيا الفكر » ، يتميز ، من جــراء شفافيته الكبرى ، بقدرة فريدة على ايضاح مفهوم الممارسة الهجلي . وان جميع افكار هذا الجدل مصوغة بقوة استثنائية .

العمل الانساني يختلف عن الرغبة الحيوانية اختلافاً اساسياً . الاول مبدع ، والاخرى هادمة . « ان العمل ... هو رغبــة ملجّمة ، زوال متأخر ، العمل صورة . وان العلاقة السلبية بالموضوع تصبح صورة الموضوع ذاته . انه يصبح شيئاً مستمراً ما دام الموضوع ، بوجه الدقة ، مستقلاً عن العامل » .

وينجم عن ذلك ان سلبية العمل لا تتألف من ابــادة الموضوع ، بل من خلقه . ولذا فان ألم الانتاج الذي ينوء به العبد أعلى من متعة التملك وهي وقف على السيد . وانما يفضي السيد ، في الظاهر ، وهو يستمتع بالشيء الذي خلقه العبد من أجله . وهذا السلب ، في الواقع ، سلب ناقص ما دام السيد لا يبلغ الموضوع إلا بوساطة العبد . والعبد ، بالمقابل ، يعالج شيئاً يقاومه ويحظى باستقلال ذاتي يزداد بازدياد انخلاعه

في هذا الشيء . وبما ان الشيء يحمل طابعه ، فان الامر ينتهي بأن يتعرف على نفسه في الشيء ويفوز بالرغم من حال عبوديته ، ببعض حرية . ويعلّق (جان هيبوليت) J. Hyppolite قائلاً : « ان درب السيادة درب مسدود في التجربة الانسانية ، ولكن درب العبودية هو درب التحرر الانساني الحقيقي » .

ان الممارسة تتوجها وحدة العمل السالب والموضوع المنفي . ذلك ان العبد يجد نفسه في الموضوع ، ولكن بما ان عليه ان يدعه للسيد ، فان التملك يبقى محظوراً عليه . اما السيد ، فانه لا يستعيد الموضوع إلا بعون العبد . واذا شاء امرؤ بلوغ الوعي الكامل بذاته وجب على العمل والمتعة ، على السلب واعادة الامتلاك ، ان يتعارضا ويتحدا بآن واحد . « ففي اللحظة التي تقابل الرغبة في شعور السيد يبدو ما هو خاص بشعور العبد على انه جانب العلاقة غير الاساسية بالموضوع ، ما دام الموضوع يحتفظ باستقلاله في هذه العلاقة . فالرغبة احتفظت لذاتها بنفي الموضوع نفياً محضاً ، وكذلك بالشعور الخالص بالذات . ولكن ذلك بوجه الدقة ، ما يجعل التلبية ذاتها حالاً متلاشية وحسب ، لانها تفتقد جانب الموضوع او الجوهر » .

وان مطلب الوحدة الحقيقية بين الفاعل والموضوع ليؤلف قوام الخيط الهادي في التاريخ . وعلى العمل ان يحقق هذه

الوحدة على مراحل بفضل التقدم التقني ونمو الحياة الاجتماعية . ونحن واجدون لدى (هجل) أيضاً الخطوط الكبرى لهذه الرؤية التاريخية التي يسودها تطور العمل .

ان الاداة ، في نظر (هجل) ، هي « الوسيط الموجود العاقل » بين الانسان والموضوع . انه يقف بين الانسان والطبيعة ، ويمنع على هذا النحو من يمارسه من ابادة الموضوع ابادة مباشرة . الاداة شيء عاطل . والانسان هو الذي يقدم القوة . ومن الجلي ان هذه القوة التي توضع في خدمة « شيء » لا يمكن ان تنهض إلا بعمل صوري . ذلك ان الانسان نفسه قد انحل الى حال « شيء » .

الاداة اذن تجعل العمل ميكانيكياً . ولذا اصبح من الممكن بعد الآن الاستعاضة عن قوة الانسان بقوى ميكانيكية . لقد ازفت ساعة الآلة . يقول (هجل) : « ان عمل الانسان يصبح هو ذاته ميكانيكياً ، أو تابعاً لتحديد بسيط . ولكنه كلما اصبح مجرداً ، ولم يبق سوى فاعلية مجردة ، صار في وسع الانسان ان يتملص منه ويستعيض عن فاعليته بفاعلية الطبيعة الخارجية . انه يحتاج الى حركة بسيطة يجدها في الطبيعة الخارجية . ومن الجلي ان الحركة المحضة هي ، بوجه الدقة ، العلاقة الماثلة بين الاشكال المجردة للمكان والزمان ، انها الفاعلية الخارجية المجردة ، الآلة » .

ان لاختراع الآلة اصداء عميقة في الحياة الاجتماعية . ففي العمل الصناعي لم يعد الانسان يرضي حاجاته مباشرة ، بل يسهم في ارضاء حاجات عامة . ولذا فان الآلة تعجّل تقسيم العمل . وقد أنجب تبسيط الآلة العمـــل تعقد التنظيم الاجتماعي . وعلى هذا فان التقدم التقني والتطور الاجتماعي يتعاضدان في تأمين التقدم الانساني .

وانه لتفاؤل اساسي يمنح العمل الانساني مهمة السمو بالبشرية تدريجياً حتى تبلغ مرتبة الجملة التي توحّد الانسان والطبيعة مثلما توحّد البشر بعضهم مع بعض ، ولكن هذا التفاؤل هو في الوقت ذاته تفاؤل مفجع . ذلك بوجه الدقة ان الانسان اذ يخلق عالمه ويحوّل العالم الطبيعي الى عالم انساني يتعرض لخطر ان يضيع داخل عمله . فالوسائل التي يستخدمها تجعله ينسى الغاية التي قد ابتكرها من اجلها . وبذا ينحدر العالم الانساني الى درك عالم منخلع ، أي عالم اصبح الانسان فيه غريباً عن نفسه . وان التحليل الذي يريد (هجل) ان يتناول فيه عصراً سجنته التقنية يتحلى بشفافية شجاعة كبرى مما يجعله يناقض ، في الظاهر ، الاهمية الانسانية التي يمنحها للعمـــل .

الآلة تحدث تغيراً كيفياً في العمل . فبينما كانت الاداة لا تزال تستلزم فاعلية انسانية ، وتجعل هذه الفاعلية « صورية »

في الوقت ذاته ، نجد الآلة مزودة باستقلال يتيح لها الاستغناء عن قوة الانسان . ان الآلة تحول العمل الذكي الكلي الى « عمل احمق جزئي شكلي لاانساني » . وان الانسان يخدع الطبيعة ما دام يجعلها تعمل عوضاً عنه ، ولكن الخداع ينقلب ضده .

الآلة تزيد وضع العمل خطراً واذلالاً بدل تخفيف وزره وتحرير وقت العامل وفكره . « ان الانسان الذي يعهد الى الآلات بمهمة التأثير في الطبيعة ، ... لا يحذف ضرورة العمل ... بل انه يقصي عمل الطبيعة ولا يستند اليه من حيث هو عمل حي . وان العمل الذي يبقى له يصبح بذاته اكثر ميكانيكية . وهو لا يخففه إلا بالنسبة لجملة البشر ، لا بالنسبة للفرد ؛ بل انه يزيده بالحري لان العمل كلما اصبح ميكانيكياً قلّت قيمته ، ولذا يتوجب على الفرد ان يلجأ الى مزيد من العمـــل » .

واذ تتضاءل قيمة العمل يفقد مضمونه الانساني ويصبح مصدر اضطهاد . وعندما يرجع العامل نفسه الى مثابة آلة لا يبقى لديه فرصة يمارس فيها براعته الطبيعية . اضف الى ذلك انه حينما يضحي خاضعاً لتنظيم لا يقوم على اساس المقياس الانساني بل يقع بمنأى عنه فانه يفقد شعور التعاون في صنع اثر مشترك ويمسي العوبة بيد قوى اقتصادية وتقنية تتجاوزه . لقد تحرر من أسر الطبيعة ووقع في عبودية المجتمع . وحلت الضرورة الاجتماعية محل الضرورة الطبيعية .

« العمل يصبح موتاً اعظم ، وتصبح مهارة الفرد اضيق الى ما لانهاية ، وينحط شعور العامل الى الدرك الاسفل من التبلد ويضحي من المتعذر تماماً ادراك علاقة بين نوع العمل الخاص وبين كل هذه الكتلة اللانهائية من الحاجات ، وتتحول هذه العلاقة الى تبعية عمياء على نحو ان عملية بعيدة توقف فجأة عمل طائفة بأسرها من الناس الذين كانوا يلبون تلك الحاجة وتجعل عملهم عملاً نافلاً لا يستفاد منه » .

وتتكشف السمة المجردة للعمل الميكانيكي في طغيان المال . فالمال وهو يُرجع جميع الحاجات الخاصة الى حاجة عامة واحدة يلخص الانخلاع الاساسي في عالم تحجرت فيه الفاعلية الانسانية في انتاج آلات لم تعد تمثل سوى سعر معين أو ثمن بدل الاحتفاظ ببقية قيمة انسانية . ان المال هو القاسم المشترك بين الحاجات كلها . وهو يوسّع الحياة الاجتماعية ويقوّي روابطها ولكنه يصمها بتجريده اللاانساني .

« ان المال هو هذا المفهوم المادي الموجود ، انه شكل الوحدة او امكان الوحدة الماثلة بين جميع اشياء الحاجات . وحين نرقى بالحاجة وبالعمل الى هذه المنزلة من التعميم نجدهما يؤلفان بذاتهما لدى شعب كبير منظومة واسعة من الاشتراك والتعلق المتبادل ، حياة مستقلة لما هو موت ، حياة تضطرب ، من حيث حركتها ، اضطراباً اعمى واولياً ، وهي باعتبارها

وحشاً تحتاج الى الترويض بقسوة لكي تتم السيطرة عليها باستمرار » .

« حياة مستقلة لما هو موت » تلكم الحركية التي تعمر عالماً منخلعاً . فما دام العمل حياً فانه يؤلف عالماً ، ومن ثم ، يؤلف الكائن البشري ؛ ولكن عندما ينال منه التجريد ، ينفصل العالم عن الانسان ويرين عليه بثقله . ويرى (هجل) ان هذين المظهرين المتناقضين للعمل يتعايشان في مستوى المجتمع المتمدين . وما يستخلص (هجل) ضرورة تدخل (الدولة) إلا من عجز المجتمع المدني عن ازالة هذا التناقض . ان المجتمع يرغم الفرد على التأثير في العالم ، ولكنه يعجز عن مصالحة المجتمع مع العــالم ، وعن مصالحته مع نفسه . والدولة ، بالمقابل ، وهي التعبير عن الكلي ، تتغلب على تناقضات المجتمع المدني . وفي قلب الدولة تتلاشى التعارضات وتنتهي وساطة العمل بالفوز .

اضف الى ذلك ان هذه النظرة الى العمل وقد اوحت بها الى (هجل) الشاب وقائع عصره الاقتصادية والاجتماعية ، نجدها وقد اضفيت عليها الصيغة الروحانية بمعنى ما في آثاره اللاحقة ، ولا سيما في كتاب « فنومنولوجيا الفكر » . ذلك ان (الفكر) هو الذي ينتقل بفاعليته المستمرة من اليقين المباشر الى المعرفة المطلقة . وان سلبية العمل تصبح على هذا

النحو « ذاك الدرب من الشك ، وبكلمة دقيقة ، من اليأس » الذي يقود الشعور الى وعي ذاته . وقد كان في وسع الباحثين قبل ان يعرفوا كتابات (هجل) الشاب ان يتساءلوا هل ينبغي اعتبار مذهبه نوعاً من « المنطق الموسّع » ام ان المثالية لم تكن سوى رداء يستر نوعاً من « مأساوية موسّعة »(١) . ولم يعد ثمة مجال للتردد منذ ان نشرت آثار شبابه . فالممارسة الهجلية هي تماماً الفاعلية العملية الانسانية التي ارتقت من ثم الى مستوى فاعلية روحية تحتويها وتضفي عليها دلالتها .

وعلى اساس سيادة العمل تنهض فلسفة (ماركس Marx) هي ايضاً . وان عظمة العمل هي التي تجعل الاستغلال الذي يحدث في ميدانه اكثر بشاعة . والممارسة ، في نظر مؤلف « نظريات عن فورباخ » تقع في ملتقى المادية بالمثالية . وتؤكد النظرية المادية وجود الموضوع ، ولكنها تكتفي بادراك الظواهر الخارجية . فالموضوع معطى ، وليس نتاجاً . انه لا يعاش من حيث صلته الحميمة بالمرء . وبالمقابل ، فان النظرية المثالية تعترف بالدور البارز الذي تضطلع به الفاعلية البشرية ولكنها تحدد هذه الفاعلية بالفاعلية الذهنية وتتغافل ، بهذا الاعتبار ، عن العالم المشخص . وعلى هذا فان الامر امر نقل مبدأ الممارسة من « التصور المثالي المجرد للفكر » الى « الفاعلية الانسانية الواقعية المشخصة » .

---

(١) Pantrgisme

ويرى (ماركس) ان « هذا التصور المثالي المجرد » ينتصر في كتاب (هجل) « فنومنولوجيا الفكر » . فالفكر يتحرك فيه في فلكه الخاص . وان المشكلات المطروحة تنتمي الى مجال الشعور بالذات ، مجال الوعي الفكري ، لا الى مجال الممارسة الحقيقية . وعلى هذا فان الحركة الفنومنولوجية لا يمكن ان تؤدي إلا الى المعرفة المطلقة . وقد أمكن تجاوز الانخلاع بالفكر ، لا في واقع . « ان كل تاريخ الانخلاع ، وكل اعادة امتلاك الانخلاع ، ليسا سوى تاريخ الفكر المجرد ، أي المطلق » .

وما يحسب الوعي بالذات الهجلي ان في وسعه ان يجد ذاته بمجرد بذل فاعلية فكرية إلا لانه يجهل الوجود الخارجي الحقيقي ولا يتصور الا إلماماً بذاته . وان حركة الشعور بالذات الذي يكتشف ذاته في آخر ليس سوى ذاته يدور في حلقة تقصي الانفتاح على العالم وعلى الوجود الخارجي . ومن الجلي ان الانسان ، بوصفه كائناً طبيعياً ، ينتمي الى طبيعة خارجية عنه ، وبوصفه كائناً موضوعياً يضع نفسه بالاضافة الى مواضيع اخرى غيره . « ان الكائن الذي لا تكون طبيعته خارجة عنه ليس بكائن طبيعي ، وهو لا يسهم في كون الطبيعة . ان الكائن الذي ليس له موضوع خارج ذاته ، ليس بكائن موضوعي . والكائن الذي ليس هو ذاته موضوعاً بالاضافة الى كائن ثالث لا يوجد بالنسبة لموضوعه ، أي انه لا يتصرف تصرفاً موضوعياً .

لان كيـــانه غير موضوعي . والكائن غير الموضوعي هو لا كائن » .

وبالرغم من ذلك فان انتقاد (ماركس) لا يبلغ اعماق الفلسفة الهجلية ويقتصر على تناوله شكل هذه الفلسفة . ولئن هاجم (الفكر) الهجلي في حدود تلاعب هذا الفكر بنفسه ضمن انواره الخاصة وتراكيبه الخاصة ، أي في حدود انبثاقه عن التأمل النظري ، فان هذا الانتقاد الماركسي يعترف مع ذلك بأن الفكر الهجلي فكر منتج بصورة اساسية . اجل ان (الفكر) يطرح ذاته ويجد ذاته في آخر المطاف داخل « الفكر المطلق » . ولكن هذه الذات التي بها يغلق فمه هي فكر يحتاج ، من اجل ان يعرف ذاته ، الى الخروج من ذاته ، الى التأثير في آخر من قبل ان يكون هو ذاتـــه . ان (الفكر) التأملي والنظري في الظاهر لدى (هجل) هو أشبه بمحرق فاتر يُخفي جمرة الفكر المبدع . ويكفي ان ننفخ فيه حتى تتقد شعلته .

ان « فنومنولوجيا الفكر » ، عندما تؤول بحدود نظرية مسعى الحياة الانسانية ، تنزع على هذا المنوال ، كما يـــرى (ماركس) ، الى التقدم بالعمل وجعله في منزلة الصدارة . يلاحظ (ماركس) ان (هجل) « يقف من زاوية علم الاقتصاد السياسي الحديث . وهو يدرك العمل باعتباره جوهر الانسان » . ففي العمل يؤكد الانسان ذاته حين يعارض

الموضوع ، وبه يتحرر حين يتغلب على الموضوع . وان اهمية الفلسفة الهجلية « تمثل في واقع أن (هجل) يدرك الابداع الذاتي لدى الانسان باعتباره عملية نمو ، ويدرك التجسد الموضوعي باعتباره سلخ موضوعية ، انخلاعاً وحذفاً لهذا الانخلاع ، وانه اذن يدرك جوهر العمل ويتصور الانسان الموضوعي الحقيقي لانه واقعي مثل نتيجة عمله الخاص » .

وهذا التصور الهجلي للعمل المحرّر هو الذي يخصب مفهوم » الشيوعية » الماركسية . لا فائدة اطلاقاً من حذف الملكية الخاصة . ان الشيوعية التي تنطبق على نظام الخيرات وحده قد تدع الملكية العدوة للانسان سليمة في شكل عالم منخلع . والشيوعية لن تجلب الحرية الا باستئناف « الحياة الانسانية الواقعية » . وعلى هذا النحو سيجد الانسان الذي امسى غريباً عن ذاته ، سيجد ذاته كلياً في عالم موضوعي يكون قد وعى انه من صنعه الخاص . وبذا تكون الشيوعية « انحلالاً حقيقياً للتعارض بين ... الوجود والجوهر ، بين الاضفاء الموضوعي وبين تأكيد الذات ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد والنوع . انها تحل لغز التاريخ » .

على هذا النحو يزداد مفهوم العمل ثروة بانغام جديدة تصاحبه . فيضاف الى العمل بالمعنى الدقيق الذي يجري في المجال الاقتصادي والاجتماعي الكفاح الثوري الذي يمتد الى جميع قطاعات الحياة الانسانية حيث يجد الانسان نفسه منخلعاً .

ومن شأن الممارسة الماركسية انها تمجّد بآن واحد جهد الانسان الرامي الى اضفاء حلة انسانية على الطبيعة مثلما تمجّد ارادته في القضاء على الفوضى والتناقضات التّي تعارض ازدهار حياة انسانية حقاً . العمل يصبح ابداعاً كلياً به ينتهي الانسان ، وهو كائن محاولة وامكان من حيث منطلقه، الى غزو جملته الحية المشخصة .

ان السيطرة على الطبيعة من جهة ، والاعتّراف بالانسان من جهة اخرى ، يؤلفان المهمة المزدوجة التّي يعهد بهـا (ماركس) إلى الممارسة . فالتغلب على الطبيعة سيتيح اقامة حياة اجتماعية متسقة ؛ وستنهض على انقاض عالم منخلع مدينة الحرية الانسانية المشرقة . وان ايمان (ماركس) بالتقدم الموصول للانسانية يخلق جواً من التأكيد لا يستطيع الانخلاع الهجلي فيه ان يستمر على ابهامه .

فمن المعلوم ان (هجل) يعتبر الانخلاع ، بآن واحد ، قدرة خلاّقة وقوة اضطهاد ، حركة تحرر وتهديداً بالتصلب ، سلفة منتصرة وتأخراً دورياً . اما (ماركس) ، على العكس ، فلا يرى في الممارسة الا تطوراً ينزع كله الى امتلاك الانسان ذاته . ومن الحق ان نقول انه تطور يلقى عائقاً يمثل في الظلم الاجتماعي الذي يمنع الانسان من الاستمتاع منذ الآن بسيطرته على الطبيعة ، ولكنه بالرغم من ذلك تطور محتوم ما دام التاريخ يضطلع بالقضاء على الظلم الاجتماعي .

يقول (ماركس) : « ان الانسان يتكشف في الواقع امام ذاته من حيث انه كائن نوعي اذ يحوّر عالم الاشياء بوجه الدقة. وهذا الانتاج هو حياته النوعية المبدعة. ولذا فـان موضوع العمل هو التجسيد الموضوعي للحياة النوعية الانسانية ، لان الانسان لا يجعل من ذاته فيها كائناً مزدوجاً من الناحية الفكرية ، كما هو الامر في الشعور ، بل من حيث انه كائن مبدع حقاً . انه على هذا النحو يتأمل ذاته في عالم صنعه بنفسه . اتراه شعوراً سعيداً ؟ كلا ، لم يحن الوقت، ولكنه شعور بائس لان هذا العمل المنخلع لذاته في النظام الرأسمالي الذي هو مرحلة من مراحل التاريخ ، وليس لان الشعور لما يتناول بعد ، كما حسب (هجل) ، ذاته بالفكر في الفلسفة الحقيقية » .

يتضح اذن ان الفارق بين الممارسة الهجلية والممارسة الماركسية لا يجثم تماماً في واقع ان المحرك الاول في الاولى هو الفكر ، وان الممارسة الثانية لا تتناول سوى الفاعلية العملية . فذلك كله ليس سوى اردية فنومنولوجية مختلفة تستّر مفهوماً واحداً عن الحركة الجدلية الموصولة . وانما يقع الاختلاف في تأويل طبيعة الحركة ذاتها . وبينما يدع (هجل) للانخلاع مظهره المزدوج باعتباره تحرراً وتحجراً ، يرفض (ماركس) الانخلاع ـ البؤس ولا يحتفظ إلا بالانخلاع ـ المحرّر . وهو يقصي من الحركة التاريخية الانخلاع بالمعنى الدقيق ويكل هذه الحركة الى التجسد الموصول وحده .

الانخلاع ليس بالوجه الخلقي المحتوم ، وليس بالظل الذي ينشأ عن اسلوب نمو يتعرض على الدوام للوهن والخطر اخفاق جائز . ان (ماركس) يرجعه الى مجرد عرض تاريخي محدود في الزمان . اما العمل فانه نافع ، وسيعود نافعاً منذ أن يكفّ سرطان النظام الرأسمالي عن قضم جسد المجتمع الانساني . انه ، من ناحية اخرى ، عرض ضروري لان الرأسمالية كانت امراً لا غنى عنه حتّى تبلغ قوة الانسان الانتاجية حدها الاقصى .

ماذا نرى في هذا التمييز الذي يقيمه (ماركس) بين التجسد الموضوعي والانخلاع ؟ فاذا صح ان العمل لا يمكن ان يكون الا محرّراً ، وان الضغوط الصادرة عن الخارج هي التي تجعل ، وحدها ، العمل ينحرف عن طريق تؤدي مباشرة الى خلاص الانسانية ، واذا كان من الحقيقي ان كل انخلاع يعرقل عجلة المسيرة على هذا الدرب ينجم عن عوارض طارئة لا علاقة لها بالعمل ذاته ، فيكفي ان نثق بحركة التاريخ . وان رسالتنا الوحيدة قد تكون في اقتلاع الانسان من اعماق قاع ماض سكوني باسراف يشلّ حركته ، وان نعمد الى قذفه من جديد في سباق السعادة . ان العوائق التي تعترض السبيل لن تكون سوى شذوذ سدى يترتب علينا الاسراع في القضاء عليها . ولن تكون اية اثنينية بين الوقائع والقيم ما دامت القيم تلازم الوقائع . ان الصيرورة التاريخية تدل على ذاتها بذاتها .

ثمة اعتراضات ترد في الذهن على الفور . لماذا اذن يحدث

الانخلاع ، وكيف يتفق انه يواكب التجسد الموضوعي ، بينما يغايره الانخلاع مغايرة اساسية ؟ ان وصفه بأنه عارض يعدل استلاب المسألة . وكيف يحدث ان تضل حركة وهي لا تخضع إلا لقوانينها الداخلية ، ولو كان ضلالها عابراً موقوتاً ؟ ان الوقائع والقيم تختلط في هذه الحركة ، فما هو المعيار الذي يجعلنا نقرر أن الامر تارة امر تجسد موضوعي ، وتارة امر انخـــلاع ؟

أليس ابهام العمل بالحري حادثاً انسانياً دائباً ؟ ان الانسان لا يجد ذاته إلا بعد ان يكون قد ضاع ، وهو لا ينقبض إلا بعد ان يكون قد انبسط . وانما على عاتق العمل تقع مهمة تأمين هذا النوسان الموصول حيث يسبق الانخلاع التجسد الموضوعي بالضرورة . وقد أصاب (جان هيبوليت) حين أطلق على هذا الاحتمال المزدوج في العمل باعتباره مصدر الخلاع وتحرر عبارة « الاشتداد الملازم للوجود » . يقول في « دراسات عن ماركس وهجل » : « ألا يوجد في التقنية ، وبها يبني الانسان ويبتكر عالمه ، تمثل للذات خارج الذات ، اعتراف بالذات في الآخر يتضمن نوعاً من الانفصال ، من الانخلاع الذي قد يستهوي المرء دوماً ان ينقله ، ولكنه ينكسر دوماً ومن ثم فانه يؤلف جزءاً من المفهوم الذي نستطيع ، نحن البشر ، ان نكوّنه لانفسنا عن المطلق » .

وانما ينجم عن ان العمل يتعرض دوماً لخطر عدم انجاز

وساطته بتوقفه عند ضياع الانسان وفي انتشاره وبسطه ، ينجم عنه ان من المناسب ان نميز داخل الممارسة الحوادث التي تحدّد عن القيم التي تأمر . ولما لم يكن العمل الانساني سوى « شيء منحط بالنسبة للابداع » فمن المهم ان نعطيه بُعداً متعالياً ، انتماء للمطلق. وان سمته المزدوجة قد تجعله عاجزاً عن ان يحقق ابداً مصير الانسان اذا لم يتوافر فيه حضور السرمدي .

لقد انكرت الماركسية السمة المتعددة الابعاد في العمل . وفي الواقع ، يرى (ماركس) ان ثمة تعارضاً جذرياً بين التفكير الفلسفي الذي يقوم على الحكم على العمل من الزاوية الخارجية ، والحكم على العمل الذي يخضع لمعاييره الخاصة . ونحن جميعاً نعرف خـــاتمة كتاب « نظريات فورباخ » : « لم يفعل الفلاسفة حتى الآن سوى تأويل العالم ، والامر الآن هو امر تغييره » .

ولهذه الخاتمة ما يبرّرها بقدر قبولنا مفهوم الممارسة « المحضة » لدى (ماركس) . ما هي في الواقع هذه الحركة الدائمة التي تمضي بالانسان في ايقاع تفرضه على المادة ان لم تكن حركة مستقلة تستغني عن كل توجيه وكل دلالة تأتي من خارجها ؟ ان هذه الممارسة « المحضة » في الحق ، تأخذ لدى (ماركس) صفة العمل الانساني والفاعلية الثورية . ولئن استطاع (ماركس) ان ينجو من دوار الممارسة « المحضة »

على هذا النحو فذلك لانه يفرض عليها تحديدات خارجية عنها . فمن المتعذر استنباط العمل الانساني والفاعلية الثورية من الممارسة وحدها . انهما مطلبان من مطالب الشعور الداخلي . وهنا تعود الفلسفة التي طردت في البدء حقوقها من جديد . وترتدي الفاعلية الانسانية هيكلتها الاخلاقية مرة اخرى . فمن اجل تغيير العالم ، يجب البدء بتأويله بالاتجاه الانساني .

وعلى هذا النحو تتضح الخطوط الكبرى لفلسفة العمل . ان العلاقة الماركسية تظل اساسية . وقد افاد (ماركس) من التحليلات النافذة التي تمتح من تراث الفلسفة الالمانية المدرسية كله وخاصة من مفهوم الذاتية المبدعة الذي أبانه (هجل) ، ووجد مرة اخرى الجوهر الانساني للعمل واعاد اليه جدارته . بيد أن المفهوم الماركسي عن العمل ، باعتباره سجين صوفية السيطرة على الطبيعة وغزو العالم ، وهو مفهوم مرصع بالرغم من ذلك فوق صعيد أفقي حصراً ، لا يرقى بالانسان . فكل مغامرة باتجاه المطلق محظورة عليه ، على نحو ان مسيرة العمل تضيع في اللايقين وفي اعتساف الاحتمالات التاريخية بدل ان يحدّدها المطلب المزدوج لكائن انساني يجب عليه بآن واحد الاضطلاع بالطبيعة وتجاوزها . ومن الامور الدالّة اننا نجد تلاميذ (ماركس) لا يكفون عن الانحدار بمشكلة العمل الانساني الى مستوى العلوم السياسية والاقتصادية ، وهم يتبعون في ذلك المنحدر الطبيعي لمنظومة تعترف بالاهمية الاساسية للعمل ، وتمنع عنه في الواقع تجاوز حدود محايثة ضيقة .

ولئن اصاب (ماركس) في اعتبار ان « الانسانية لا تطرح إلا المسائل التي تقدر على حلها » ، ذلك اننا اذا امعنا النظر وجدنا دوماً ان المسألة لا تظهر الا حيثما تتوافر سلفاً الشروط المادية لحلها ، أو على الاقل ، حين تكون هذه الشروط « في سبيلها الى الظهور » . فان فلسفة العمل قد تنحل الى مجرد علم الفعل . واذا صح زعم (ماركس) من ان التطور الاقتصادي والتقني يكفلان الاتجاه الذي ينبغي ان يتجه اليه العمل ، فان فلسفة العمل تستنزف معينها عندئذ في ممارسة عملية واقعية مادية منتجة اجتماعية. والحق ان كلامنا على فلسفة للعمل يكون عندئذ بمثابة تناقض داخلي ما دام كل تفكير فلسفي يمثل ، بوجه الدقة ، في تجاوز الجزئي ، المفتّت ، الناقص ، من اجل ترميم الجملة الانسانية والكلية الانسانية .

ومن المعلوم ان العمل ، عوضاً عن معارضة مسيرة الفكر الفلسفي ، يستثير هذه الفلسفة ويدعمها . انه يتيح لها تركيز اشعة انوارها على واقع الحياة الانسانية الكلي . وعلى الفلسفة ، اذا شاءت انارة طبيعة العمل الذي يجري في آن واحد في منظور أفقي وفي منظور شاقولي ، آنَ تستعين بالعلم الحديث بمثل استعانتها بالحكمة القديمة ، تستعين بالتقنية الثورية بمثل استعانتها في الوقت ذاته بالقيم الاساسية . وبهذا الثمن وحـده ستستطيع فلسفة العمل ايضاح البعد المزدوج للعمل الانساني الذي هو صيرورة تاريخية ومغامرة روحية معاً .

الفصل الثالث

تعريف العمل

من شأن تنظيم العمل ، كل تنظيم ، ان ينزع حتماً الى تفريق الفكر الذي يأمر ، عن اليد التي تنفّذ . وينتهي تفاعل ضروب التفاوت الطبيعي الحر الى ان يجمد في الزام تسلسل اجتماعي . وينقسم الاثر الناتج الى مهمات فكرية واخرى مادية . ولكن هذا التفريق ليس بالضرورة انفصاماً . وان مجتمع الصناعة اليدوية ، او الحرفة ، يوحّد سيد الاثر مع منفّذه في مشروع مشترك . ويلتقي الاطلاع والابداع مباشرة داخل عالم يسوده اتصال الجميع .

وهذا الاتحاد بين الفكر واليد لا يزال في نظر (برنارد باليسي) B. Palissy امراً يقينياً وقد جعل (العمل) يقول في « محاوراته » : « عليك أن تعلم انك اذا شئت ان تجيد قيادة شيء مجموعة من الاشغال ، حتى عندما تكون مطلية بالمينا ، وجب عليك ان تجيد السيطرة على النار بفلسفة جد رهيفة فلا يبقى معها أي روح لطيف إلا وقد أُخذ بعين الاعتبار ، واحياناً يصاب بخيبة امل . اما ما يتصل بطريقة

حسن الشي فانها تحتاج الى هندسة غريبة .. ان المهن التي تستلزم الفرجار والمسطرة والاعداد والوزن والقياس لا ينبغي ان تسمى صناعات ميكانيكية » .

ويظهر امتداح العمل لدى (برودون) Proudhon في حلة جدال . يقول في : « انذار الى الملاك » : « ان ما ينفق كل عامل من ذهنه في تركيب حدوة حصان يفوق ما ينفقه صانع الاقاصيص في كتابة قصصه » . وقد عرف ، وهو ابن صاحب معمل لصنع المدى ، الاخطار التي يهدد بها العصر الحديث الصناعة اليدوية التي يتعاطف معها بكل جوارحه وفكره ، فألحف على ابراز ان الانسان ينخرط بأسره في كل فاعلية حرفية ، وهي تتيح له بذل مواهبه كلها . وان ممارسة مهنة من المهن هي ما يؤلف الوحدة الحقيقية بين الفكر والفعل ، بين الذكاء والقوة . وانما يلتقي العالم ورجل العمل من حيث اسهامهما المشترك والواعي في الاثر ذاته .

« العالم يسهم في التنفيذ لانه انما يمضي الى الاكتشاف بغية التنفيذ ، ورجل العمل يسهم في العلم لان عليه ابتغاء تنفيذ شعار العالم ان يكتسب ذكاءه » .

التقدم الفكري وليد العمل اليدوي . وان اليد لتقود الفكر الى وعي القوانين التي تسيطر على الطبيعة وذلك لمكافحة مقاومة المادة . وكل نصر ينال على قوة الاشياء القاسية يمثل

في الوقت ذاته اكتشاف مبدأ عمل جديد . لنبدأ بتعليم التلميذ تداول الادوات وتشذيب الاشجار او صقل الاحجار ما دام النشاط العملي هو منطلق النظرية .

« وسيأتي وقت نجده يرقى فيه من الفاعلية العملية الى النظريات . وفي وسع الانسان على الدوام ان ينطلق مـــن الاختصاص الذي يمارسه الى التطلع شطر اختصاصات اخرى ، ومن ثم ، الى الارتفاع الى القوانين العامة للطبيعة وللفكر . وان ادني حرفة يوجد فيها اختصاص وانتاج متماثل تنطوي في جوهرها على الميتافيزياء كلها » .

وقد استرشد (برودون) بغريزته الشعبية ووصل الى صيغ رائعة النفاذ والايجاز اشادة بقيمة العمل الانسانية . وقد بات تعريفه العمل في مؤلفه « خلق نظام في الانسانية » ، تعريفاً مدرسياً .

« العمل هو الفعل الذكي الذي يتناول به الانسان المادة . والعمل هو ما يميز الانسان عن الحيوانات في نظر الاقتصاديين . وما رسالتنا على الارض الا ان نتعلم كيف نعمل » .

ان المجتمع الصناعي يجعل من المحال قيام أي اتصال مباشر بين العمل العقلي والعمل اليدوي . فمن جهة اولى ، يتفرع الاطلاع الى وظائف تنظيمية ، تقنية وادارية ؛ ومن جهة اخرى ، يتوزع الابداع بين ما لا يحصى من الايدي

وينحل الى تكرار عدد صغير من الحركات المعادة ابداً.
وكلما ازداد العمل العقلي تعقداً كلما جنح العمل اليدوي الى
ان يكون مبسّطاً. وهذا التطور يسيء بآن واحد الى الفكر
والى اليد. وان الاختصاص المتزايد يمنع الفكر من الاحاطة
بالاثر، كما يفرض في الوقت ذاته على اليد انجاز عمل مفتّت
لانتاج اثر تجهله. وثمة هوة تفصل تصور الاثر عن تنفيذه.
ولا بد من اجل اجتيازها من تدخل عدد من التقنيات المدعوة
للتنسيق بين ادارة الفكر الذي يجهل اليد، وبين خضوع اليد
التي لم تعد تفهم الفكر. ويرى (جورج فريدمان) G. Friedmann
ان المجتمع الصناعي ينجب بمنطق داخـــلي « انقساماً متزايداً
باطراد بين وظائف الادارة ووظائف التنفيذ ».

وينتهي فصل الانسان العارف عن الانسان الصانع الذي
فرضته الآلات الى تفريغ العمل من كل عنصر انساني حتى
غدا إما جهداً عقلياً محضاً أو مجرد الزام. ويبدو ان الناس
ماضون شطر حضارة تستخدم الانسان، بدل ان تخدمه،
وتسعى لتحقيق اغراض سباق تافه في السرعة بدون ان تهدف
الى غرض محدد، وتمضي نحو عالم ينزلق حتماً الى التجريد
والموت لانه فصم فصماً نهائياً مختلف الوظائف الاجتماعية
بعضها عن بعض.

اترى العالم المقبل سيكون افضل العوالم كما حسب (ألدوس
هكسلي) A. Hyxley ؟ هل يمضي فصل الفكر عن اليد

في الاشتداد حتى يصبح فصلاً بيولوجياً ؟ اترانا ننتهي الى خلق طبقات صنيعته ، طبقة الاسياد الذين يفكرون ، وطبقة العبيد الذين ينفّذون ما يطلب اليهم بدون فهم ؟ هل سنلجأ الى تقنيات حضانة واصطفاء لتحويل البشر الى آلات خالصة من الدنس من (الالف) الى (الياء) ؟ ان ذلك خيال شنيع يبرهن بالخلف على ان تمزيق العمل سينتج انحلال الانسان .

وعلى هذا فنحن لا نستطيع استخلاص المعنى الانساني للعمل انطلاقاً من المعطيات الاجتماعية لازدهار الآلية . وان نظرية (ألدوس هكسلي) تحظى بقيمة انذار بأكثر من قيمة نبوءة . فاذا شئنا ان نعيد الى العمل قيمته الحقيقية وجب النضال ضد الانحرافات الموقوتة التي اصيب بها في عصرنا والسعي الى اعادة زرعه من جديد في ارض انسانية تنهض به وتغذيه . ان تعريف العمل يعني الصعود الى الانسان الذي يتجلى لديه . وباعتماد هذا النحو سيبدو العمل من ثلاث زوايا مختلفة تتعاقب في اتجاه صاعد .

العمل جهد عضلي يسبب التعب والارهاق . ولكن لو لم يكن العمل كذلك لما اختلف الانسان عن الحيوان ولكان يلقى بصورة سلبية ما تفرضه الطبيعة عليه من تحديد وثبات ، ولكان العالم اختلاطاً تسلك فيه الكائنات الحية المزودة بغرائزهـا وحدها مسلك وجود نباتي .

والعمل . في حدوده الانسانية ، جهد ارادي واع تأملي . وان الفارق الاساسي بين الانسان والحيوان هو في الواقع ان الانسان يعرف كيف يتصور مخططاً وينفّذه عوضاً عن ان تسوده غرائزه . ان الفكر يتنبأ بالفعل من قبل ان تحققه اليد . وقد ألحف (ماركس) في المقطع التالي من « رأس المال » على هذا الفارق بين الآلية الحيوانية وبين الحرية الانسانية قائلاً :

« ان العنكبوت تقوم بعمليات شبيهة بعمليّات الحائك . والنحلة تبذ ببنية خلاياها الشمعية مهارة اكثر من مهندس . ولكن ما يميز اسوأ مهندس عن ابرع نحلة هو ، منذ البدء ، ان المهندس ينطلق من بناء الخلية في رأسه قبل ان يبنيها في المنحلة . وان النتيجة التي ينتهي اليها العمل توجد ذهنياً في خيال العامل وجوداً مسبقاً . انه لا يقتصر على احداث تغيير في شكل المواد الطبيعية ، بل هو يحقق فيها ، في الوقت ذاته ، غرضه الخاص ، وهوغرض يعيه هو ، وهذا الغرض يحدّد تحديد القانون طراز عمله ويوجب رضوخه له . وهذا الرضوخ ليس موقوتاً . ان الاثر يقتضي خلال مدته كلها ، الى جانب جهد الاعضاء التي تعمل ، انتباهاً متصلاً . وهذا الانتباه لا يمكن ان يحصل الا من اشتداد الارادة الموصول » .

لقد ذهب الباحثون في اغلب الاحيان الى القول بأن مولد الاداة يؤلف صك ولادة الانسان . وان المادة التي تمثل الضرورة

ذاتها تصبح في شكل الأداة وسيلة حرية . فبفضل الاداة يتمكن الانسان من الالتفاف حول العوائق التي تضعها الطبيعة في طريقه وهو يتغلب عليها وينظّم المادة ، وعلى هذا فان الأداة هي التي تجعل العمل اليدوي نبيلاً في نظر (برودون) . « كلما اقترب الانسان من البهيمة ازداد انغماساً في هذا الشرط البائس الذي كان فلاسفة القرن المنصرم يسمونه حال الطبيعة ، وكلما اضطر الى مزيد من استخدام اعضائه الخاصة بصورة مباشرة ، تضاءل من جراء ذلك ما يبذله من نفسه وقلّ اتصافه بانه يعمل . ان تقدم المجتمع يقاس بنمو الصناعة وبتحسن الوسائل والادوات . وكل انسان لا يعرف ، أو لا يستطيع ، استخدام اداة ليعمل انسان شاذ ، ومخلوق جهيض : انه ليس بانسان » .

ورب معترض يقول ان بعض الحيوانات تقدر على اختراع ادوات وعلى استخدامها . فقرود العالم (كوهلر) Koehler مثلاً تعرف للوصول الى عنقود الموز البعيد عن متناول يدها كيف تصنع «استطالات» بوضع عصاوين احداها في طرف الاخرى . ولكن الحيوان ان نجح في التملص من الآلية في لحظة من اللحظات فانه سرعان ما يعود ويهوي فيها من جديد . والامر ليس البتة سوى امر بناء مباشر ناتج عن تخيل مدفوع الى العمل بصورة عابرة . وان بين الا سان والحيوان فرقاً حقيقياً بالطبيعة ، وليس فارق درجة وحسب . والانسان وحده هو المزود بملكة بناء في الفكر . ولذا فمن الاصح ان

نقول ان الانسان لا ينفرد بالاداة بالمعنى الدقيق ، بل بجهاز الادوات المنبثق عن بناء فكري مسبق . فمن اوائل طق الحجر الصوّان حتى القنبلة الهيدروجينية ، ومن العربات فوق العصا الى الآلة الحاسبة الالكترونية لم يفتأ الانسان ابداً عن التصور قبل التنفيذ .

لقد ارادوا البرهان على ان الانسان الابتدائي كان يزرع الارض من قبل ان يخترع الادوات ، وانه قد لجأ للتغلب على عدوان الطبيعة الى اساليب التعزيم السحري من قبل ان يستخدم ادوات قادرة على دعمه في هذا الصراع . وعلى هذا فان اسلوب الزراعة قد انطلق اذن من قبل اختراع الاداة . ولكن من الصحيح بالرغم من ذلك ان الانسان الزارع ، ولو كان محروماً من اية أداة ، قد تنبأ بالفائدة التي يجنيها من بذر بعض الحبوب . وعندما استخدم الطبيعة بدل ان يدعها تعمل وحدها برهن على انه كان قادراً على التنبؤ وعلى التصور . ومن الجلي ان هذه الملكات هي التي تميز الفاعلية الانسانية بوجه الدقة منذ اقدم العصور .

وفي ذلك ثورة حقيقية في مجال الطبيعة . فالانسان يستطيع بذكائه ان يحل ويعقد خيطاً في اثر خيط الشبكة التي نسجتها الطبيعة من حوله . وهو عندما فك الآليات الطبيعية واستخدمها لمآربه حبا الطبيعة بغائية جديدة . وقد ذهل (انشتين) Einstein

من الامكان الذي يجده العالِم في اعطاء التجارب الفيزياثية تصورات رياضية مطابقة. يقول: « قد يترتب علينا ، بصورة قبلية ، ان نتصور عالماً مختلطاً يتعذر على الفكر ادراكه بحال من الاحوال ». ولكن التجارب العلمية ذاتها لما كانت تخضع لخطة متسقة ، فان من المحتوم على الفكر الانساني الذي تصورها ان يجد فيها بنيته. يقول (كلود برنار) Claude Bernard في « المدخل الى دراسة الطب التجريبي » : « ان المبادهة التجريبية كلها تمثل في الفكرة ، لان الفكرة هي التي تطرح التجربة. ولا يصلح العقل او الاستدلال الا لاستنباط النتائج من هذه الفكرة واخضاعها للتجربة ».

نخلص من ذلك الى ان البناء المسبق بالفكر هو المسعى الاساسي في العمل الانساني. فالانسان يفكر في اثره من قبل ان يحققه. وعلى هذا المنوال فان العالم الذي خلقه يعكس فكره على نحو كامل الى حد كبير او صغير. وماذا نستنتج من ذلك الا ان نقول ان المستقبل هو ، على نحو ما ، بين يدي الانسان ما دام المستقبل سيكون كما تصوره الفكر الانساني.

واخيراً ، العمل جهد مبدع. وان رسالته الاسمى هي ان يمضي قدماً بمعنى الانسان وذلك بتكبير الواقع الانساني. واذا نظرنا من هذه الزاوية الى التقنية الحديثة وجدنا انها تقدم له

امكانات تفتح جديد بدل المساس بكرامته . وكما يتيح الكلام الفرصة للعثور على آلية الفكر ، فان التقنية تكشف النقاب عن آلية الطبيعة . ويقابل زيادة ثروة الفكر الانساني بالكلام اغناء التقنية الواقع الانساني . كتب (امانويل مونيه) E. Mounier في « الخوف الصغير في القرن العشرين » « ان الآلة ، مثل الاداة ، مجرد استطالة لاعضائنا . انها من طراز مغاير : ملحق بكلامنا ، لغة مساعدة هي لغة الرياضيات للنفاذ في الاشياء وتقطيعها والكشف عن سرها وعن نواياها المضمرة وامكاناتها الجاهزة غير المستعملة » .

ان الاثر يعكس صورة الفكر الذي تصوره . وهذه الصورة تظل مضطربة ما ظل الفكر لا ينظر الى غير ارضاء حاجات حيوية ، وهي ستصبح صورة دقيقة كلما خلص الفكر من كل ضرورة خارجية وبلغ « المجانية » . وعندئذ يكون العمل هو اكتشاف الانسان ذاته ، وملؤه وظيفته تماماً .

وفي الابداع الفني يبلغ العمل هذه الدرجة من الكمال . ان العالم الذي يخرج من انامل الرسام والنحّات والموسيقار والكاتب ليس خيالاً صرفاً ازيحت عنه آفاق الحياة الانسانية . انه عالم فوق الواقعي ما دام الفنان يفيد من رفد عبقريته ويحول النصر الواهي الذي حظي به الانسان على الاختلاط الى نصر حاسم ونجح في الاستعاضة عن لا اتساق الواقع الذي ما يزال

موجوداً بنظام متسق هو منذئذٍ نظام الفكر البشري . ان الفن يرقى دفعة واحدة فوق نقائص عـــالم لما يتم اسباغ الصبغة الانسانية عليه ويضع امام انظارنا المبهورة عالماً ممنوحاً كله الى الانسان . وعلى هذا النحو فان الفن ما برح في جميع عهود البشرية شاهداً على عظمة الانسان . يقول (اندره مالرو) A. Malraux في « علم نفس الفن » : « ان هذه اليد التي تتبع آلاف السنين رعشتها في الاصيل ، ترتجف بأحد هذه الاشكال الخفية . اسماها ، ترتجف بقوة وعظمة ان يكون المرء انساناً » .

الفن يعمق وجود الانسان لانه لا يحده اي مطلب نفعي وانه خلق الاثر من اجل ذاته ، وانه ترك له ، على هذا النحو ، كل دلالته . وقد ابرز (برغسون) في كتابه « الفكر والمتحول » هذا الملء في الاثر الفني حين قال بصدد الفنانين : « عندما ينظرون الى شيء يرونه لذاته ، لا لذاتهم ... وعلى هذا فانها رؤية مباشرة نجدها في مختلف الفنون ، وينجم عن ان الفنان لا يفكر في استخدام ادراكه انه يدرك مزيداً من الاشياء » .

الفن يغني التجربة الانسانية ويوسّعها . ولا بد للفنان ، وهو يتطلع بأثره الى مخاطبة الآخر ويسعى لاشراك اقرانه بانفعاله وهيجانه ، من ان يجاوز كل ما هو ذاتي حصراً وان يصيغ حساسيته الخاصة في شكل تعبير عام .وان الاثر الفني ،

وهو حصيلة فردية الفنان ، يضطلع بقيمة كلية ويرقى بالخصال الانسانية الى كمالها .

ان الانسان يكتشف حريته في المرآة التي يقدمها الفن اليه . وعندما يتم خلق اثر فني ينفصل عن بارئه ويحيا حياة مستقلة . وعلى هذا المنوال تتحقق الوساطة التي ينهض بها العمل بين الانسان والطبيعة . وينجم عن ان الاثر الفني يخلص من مجال المواضيع ويصبح ، لانه مزود ببنية خاصة وغائية خاصة ، ان لم نقل فاعلاً فعلى الاقل يصبح بحسب التعريف الموفق الذي جاء به (ميكل دوفرن) M. Dufrenne « شبه موضوع » ، ينجم عن ذلك ان يدرك الانسان من خلال استقلال الاثر الفني ، وعلى نحو مباشر ان صح القول ، « عقلانيته الحرة » .

ويذكر (هجل) مدققاً في كتاب « فلسفة الجمال » ان « الحاجة العامة الى الفن هي اذن حاجة عقلية ، اي ان على الانسان ان يرقى في الفن بالعالم الداخلي والخارجي الى مرتبة الشعور الروحي باعتبار الفن موضوعاً يتعرف فيه على كيانه الخاص . انه يرضي هذه الحرية الروحية حين يستبطن في ذاته كل ما يحقق من الناحية الخارجية ما هو بذاته ، ويقود الى التأمل والى معرفة ما يقوم في ذاته ، للذاته وللآخرين في هذا الازدواج . وتلكم هي عقلانية الانسان الحرة التي يمتح منها كل فعل ، وكل معرفة ، ومن ثم ايضاً الفن ، اصله وضرورته » .

الفاعلية الفنية ، بالتعريف ، فاعلية دينية . ونحن نعلم الدلالة السحرية التي يجدر بنا ان نعزوها الى الرسوم والصور في عصور ما قبل التاريخ . وعبثاً انفصل الفن عن جذوره الدينية فانه لا يبرح يعكس (المطلق) . وعلى هذا فان (هجل) يكتشف في الفاعلية الدينية المعنى العميق للعمل الانساني .

« ان العمل الديني ينتج آثار تأمل وتحنث لا تستهدف غرضاً محدداً ... وهذا العمل هو اذ ذاك عبادة... ان العمل باعتباره انتاجاً محضاً وباعتبار ان العمل السرمدي غاية لذاته وانه لا يمكن ، من ثم ، ان يبلغ تمامه ... ان العمل الديني يمتد من الحركة الفيزيائية الخالصة في الرقص الى الصروح الممددة الضخمة ... فهذه الاعمال كلها تنتمي الى دائـــرة القربان .. والفاعلية ، بوجه عام ، هي اهمال ، لا اهمال شيء خارجي محض كما كان الامر ، بل اهمال الذاتية الباطنية... وفي هذا الانتاج يمثل القربان فاعلية روحية ويحتفظ الجهد بوصفه نفي الشعور بالذات الخاصة ، يحتفظ بالهدف الماثل في الداخل وفي التخيل وهو ينتجه في الخارج ابتغاء التأمل » .

وعلى هذا النحو يقع العمل الديني في استطالة التجربة الجمالية . وان مجانية الاثر تبلغ فيه مداها وحدها الاقصى . وفي العبادة يرفض الانسان السعي وراء هدف مادي . ويهمل ، في التضحية ، ميزته الخاصة ذاتها . وعندما تتخلص من اي

وضوح نفعي ومن اي عنصر طارىء ، تتميز الآثار الدينية بأكثر ما تتميز سائر الآثار المتصفة بمجانية اقل بأنها تكشف لنا ذواتنا . وان الاهرام والبارثنون وكاتدرائية (ريمس) تنبئنا عن الحضارات الغابرة بأقل مما تعلمنا عن طريقة وعي الانسان بذاته وبجوهره . انها شواهد على قدرة الانسان باختراق سدف العالم وعلى اضفائه عليه معنى وعلى استعادته حريته على هذا المنوال .

ذاكم اذن هو العمل الانساني ، خطة تدعو الى التحقق ، تنبوءٌ يدفع الى الانجاز ، نية تسبق الفعل ، داخل الانسان الذي يتجلى في حلة خارجية ويزداد بهذا التجلي ثروة ويتمكن من عرفان ذاته . ان العمل الانساني يوحّد اليد والفكر ، الفكر يحتاج الى اليد ليتجلى بينما اليد لا تستطيع ان تعمل بدون توجيه الفكر . وكثيراً ما يستشهد الباحثون بهذا الصدد بالدليل الذي اورده (مين دو بيران) Maine de Biran : ان الفكر نوع من قوة عضوية متضخمة يترّتب عليها اذا شاءت العمل ان تسيطر على الجسد . وعلى هذا فان حال اليقظة التّي يفرضها الفكر على الجسد تنتمي سلفاً الى مجال العمل .

ان شطر الفاعلية الانسانية الى دائرتين متعارضتين وعدوتين يضاد جوهر الانسان ولا يأخذ بعين الاعتبار الواقع ذاته . فمن المتعذر تصور عالم بدون فكر كما يتعذر تصور فكر بدون عالم . وان الانسان لينحل في الذاتيــــة المحضة ويضيع في الموضوعية المحضة .

الفكر بدون عالم هو الروح الجميلة في نظر (هجل) . فما هو مصيرها اذن ؟ انها اذ تمتنع على أي فعل خشية ان يدنسها التماس المشبوه بالمادة ، تبقى بمنأى عن العالم المعاش وتستعذب « تأمل ألوهيتها الخاصة » . انها تقيم في كون مجرد لن تلحق فيه عدوان الموضوع . وهي اذ تقصي الموضوع تبلغ مجالها الخاص . ولكن حرمانها من مضمون خارجي وضعي يجعلها تموت تضوراً . وينتهي الامر الى « غيبوبتها في هذه النقاوة الشافّة مثلما يتبدد بخار في الهواء » . اتراها حكمة تستوحى من تجرد محض ؟ كلا ، ولكنها عاجزة عن الفعل ، وهي موقف هدّام يدع بذرة الواقع تفر من أجل ألا يحتفظ الا بقشة الوهم . وليس بجائز انكار العالم بدون ان يثأر هذا العالم لذاته . ان (فرتر) ، بعد ان اعتصم في كآبته الشهوية ، انتهى بالانتحار .

والعالم بدون فكر ، اي العالم الذي قد يكون تملص من توجيه الفكر ، هو كابوس كثيراً ما خامر خيال البشر . ان اسطورة معاون الساحر الثائر على سيده ، وخرافة (غولم)(١) Golem الذي يتهدد (براغ) بالابادة ، تشهدان على خوف

(١) تحكي الخرفات الذائعة في اوربه الشرقية وجود نوع من انسان آلي أو دمية انسان مصغر تعطى له الحياة مؤقتاً عند يلصق بجبينه فص آية من آيات التوراة .

(المترجم)

قديم ما برح ان ازداد سيطرة من جراء نمو التقنية في الأزمنة الحديثة . ان هذا العالم الذي يجهل الانسان ويسحقه بكل قوته الغاشمة يبدو انه يرتدي في عصرنا الحاضر شكلاً حيث تثير الاتمتة وتثير السبرنتيك الهلع بالقضاء التدريجي على فكر الانسان .

ومن احدث الاختراعات اختراع « دماغ العامل » الالكتروني . ان هذا « الدماغ العامل » ، حين يربط بآلة اداة ينجز فيها عامل من العمال طائفة من الحركات الضرورية لصنع شيء من الاشياء ، انه يسجل هذه الحركات ويجد نفسه منذئذ قادراً على تكرارها الى مالانهاية . وعلى هذا النحو يطرد الانسان الآلي الانسان ، وهو لا يعدل الانسان وحسب ، بل يفوقه سواء من حيث كمية العمل المبذولة او كيفيته اذ يقدم جهداً متماثلاً دوماً ولا يحده في الزمان أي حد .

وعلى الرغم من ذلك ، هل من الصحيح ان الفكر البشري اخذ يتعرض لخطر زواله تماماً من الانتاج ؟ هل سينتهي الامر بأن يستغني العالم عن الفكر البشري الذي اصبح نافلاً ومزعجاً بقدر ما تسيء حريته التكيف مع حتميات الآلة ؟ أليس من الاصح ان نقول ان الفكر الانساني انما أوكل الى الانسان الآلي قدرته في صورة مبلورة وانه وحده يظل ممسكاً بقدرة الابداع المتجددة على الدوام وانه يحتفظ بتفوقه كاملاً ؟ ان الانسان الآلي ليس شيئاً ، ولا يستطيع بذاته شيئاً . والفكر ، وان

بدا في الظاهر ان الانسان الآلي الذي ابدعه قد حرمه مما يملك ، يظل بالرغم من ذلك سيد الانسان الآلي . والأمر عين الامر في صدد جميع الآلات المزودة بالتنظيم الذاتي . وان ضروب الاختيار والاستدلال التي تستطيع هذه الآلات القيام بها لا تجاوز الحدود التي رسمها لها الفكر الانساني . ولئن كانت الآلات تمضي قدماً في تحسين اضطلاعها بالادارة ، فان الفكر لا يبرح بالرغم من ذلك هو الذي يسودها ويتحكم فيها .

لقد احدث الازدهار العلمي والتقني في القرن التاسع عشر انفصاماً تاماً بين العمل الذهني والعمل اليدوي . وانعكس هذا الانفصام في النزاع الاجتماعي السياسي الذي كان يدور بين البرجوازية ، وهي تمتلك الثقافة والمعرفة ، وبين الكادحين وكانت حياتهم لا تجاوز العمل اليدوي حصراً . وقد بدا النصف الاول من القرن العشرين وهو يلطّف قسوة ضروب التمايز الطبقي ويبقي ، بل ويزيد حدة هذا الطلاق المحتوم بأن يفصل فصلاً جذرياً عمل التنظيم عن عمل التنفيذ .

وتبرهن الاختراعات الاخيرة ، وهي تفرض طابعها في شكل الاتمتة والسبرنتيك على النصف الثاني من القرن العشرين ، تبرهن على اتسام هذا التمزق بسمة العبث اللاانساني . وقد نجم عن ان الانسان الآلي يضطلع بصورة متزايدة بالعمل التنفيذي الذي ظل من قبل وقفاً على العامل اننا نجد الدليل على

ان العمل المفصول عن الفكر الذي يتصوره ويوجهه ويتدبره لا يؤلف فاعلية مجزأة وحسب ، بل فاعلية منحطة . وان التمزق الذي كان داخل العمل الصناعي اضحى خارجه . وقد حلت الآلة محل العامل بقدر ما كان العامل محكوماً عليه بالعمل الآلي وحده . وقد وجب على الانسان الذي لم يبق له مكان داخل دارة القوى الميكانيكية العمياء ان يضع نفسه فوقها لمراقبتها وتوجيهها شطر غايات منسجمة . وعلى هذا النحو يعثر العمل الانساني من جديد على وجهه الحقيقي . يقول (جان فوراستيه) J. Fourastié في « الآلية والفردية » : « ان الآلة تقود ... الانسان الى التخصص في ما هو انساني » .

ان الفكر البشري ، بالتقدم التقني ، يستعيد حقوقه . انه ينتصر على المادة ويعيد على هذا النحو صلات الانسان بالطبيعة . وما العمل الذي يستطيع عصرنا ترميم وحدته ، كما قال (جان لاكروا) في جملة جميلة ، الا « الفكر اذ ينفذ بمشقة في مادة وينفخ فيها روحانيته » .

الفصل الرابع

غائية العمل

ارادوا تعريف الاقتصاد السياسي بأنه علم يبحث عن تضييق الهوة بين الانسان والطبيعة. ومما يلفت الانتباه ، في الحق ، ان نشاهد عدم تكيف الحاجات البشرية مع الوسط الطبيعي . فهل ينبغي ان نعود باللائمة على بعض نقص بيولوجي لدى الانسان مما يمنعه عن الاستمتاع بتلك الام الرؤوم بسائر الكائنات الحية الاخرى ، اعني الطبيعة ؟ ان الغريزة التي تسود حياة الحيوانات وتتيح لها ان تبقى وثيقة الاتصال بالطبيعة تظل لدى الانسان حبيسة حدود ضيقة جداً . والانسان ، على خلاف الحيوانات ، مزود بقشرة دماغية تملك ، فضلاً عن مراكز الاضفاء ، عدداً يزيد مرتين على مراكز الارتباط . ومن المعلوم ان هذه المراكز الاخيرة لا توجد لدى الحيوانات الدنيا ، وانها قليلة العدد جداً لدى الثدييات العليا . وانما لدى الانسان ، والانسان وحده ، تنفرد الارتكاسات الطبيعية التي تحددها مراكز الاضفاء بأنها خاضعة لمراكز الارتباط من حيث التوجيه والكف والمراقبة .

والى هذه الخاصة التشريحية تضاف خاصة فيزيولوجية تزيد الحدود المفروضة على الغريزة . فالدماغ الانساني يستلزم تغذية اكبر من تلك التي هي ضرورية للادمغة الحيوانية . وهو يحظى بتغذية جيدة على حساب سائر الاعضاء ووظائف الجسد . وليس من باب الغلو ان نقول ان الانسان ، من الناحية الفيزيو لوجية ، عبد قشرته الدماغية . وهذا التعلق حا سم فيما يتصل بتطوره الطبيعي ما دامت القشرة الدماغية التي لا تتجدد تؤلف الحد النهائي في نمو الحياة . وعلى هـــذا يبدو النوع البشري ، وقد ظهر مؤخراً على وجه الارض ، اكثر عرضة بسبب ابتعاده عن الطبيعة لخطر زوال قريب بأكثر مما تتعرض سائر الانواع الاخرى .

وتنطلق من هذا الانسان الطبيعي الفلسفات الحيوية في برهانها على ان الانسان « كبوة » في درب الحياة . انه يعجز عن التكيف مع الطبيعة ، ولذا يطلب من فكره ان يرفده بما يسد نقص الوسائل العضوية . الانسان هارب من الحياة ، ولاجىء الى التجريد . وان ذكاءه التقني ينسف القيم المشخصة والغريزية جميعاً . وهذا الذكاء يجهد لاخضاع الوثبة الحيوية لاستقلال الآليات المخترعة استقلالاً ذاتياً . وان الانسان الصانع يتكشف في آخر الامر على انه قدرة شيطانية هدامة تبتر عرى ارتباط الحياة الانسانية بالطبيعة . وسيقول (لودفيج كلاج) L. Klages ان الفكر خصم النفس .

من الجائز ان نعتبر الفلسفة الحيوية ارتكاساً له ما يبرّره ضد محاذير حضارة ميكانيكية تعارض كل حياة عضوية . ولكن الفلاسفة الحيويين يستعيضون عن تقديم العلاج بالمضي الى الحد الاقصى من الانتقاد الذي يطال الانسان ذاته عبر انحرافات اكيدة . وهذه الادانة تصلح خارج اعتبارات الامور الراهنة كلها ، لمجرد انها لا تنظر الى الانسان الا من زاوية العلوم الطبيعية حصراً . وعبثاً حاول المحاولون التأكيد على ان الفاعلية الانسانية التي يقودها الذكاء تحقق القيم الحيوية وتغنيها بحملها من المستوى الغريزي الى مستوى الحياة الواعية بدل هدمها ، ذلك ان الانسان الطبيعي ما برح يظهر في حلة نوع من درب مسدود امام الطبيعة . ومهما عظمت اكتشافات هذا الانسان العلمية واختراعاته التقنية ، ولو اثارت الدهشة والذهول ، فانه يظل ، من وجهة النظر البيولوجية ادنى حالاً من حال الحيوان . فالحيوان يحصل بفضل غرائزه على ما يكفل حياته وبقاءه بيسر أعظم مما لا يفوز به الانسان المؤيد بذكائه الا بمشقة وعناء .

وبالرغم من ذلك ، فان الهجوم الذي يشنه الحيويون على الفكر يرتد ضد تصورهم الخاص للنفس الانسانية . فنحن لا نستطيع ان نتهم الفكر بأنه خصم النفس بدون ان نقع في تجريد جديد من وحي بيولوجي . وما الاعتقاد بأن الحياة البشرية حين ترجح جانب التفاف الذكاء على الدرب المباشر

للوثبة الحيوية مفارقة ، ما هذا الاعتقـــاد إلا صنو الضلال بارجاع القيم الانسانية الى دفعات غريزية غامضة . ولقد أصاب (كانت) Kant في قوله : « اذا كان هدف الطبيعة الحقيقي لدى كائن مزود بالعقل والارادة هو الحفاظ على وجوده ، فان رفاه هذا الكائن ، وبكلمة واحدة سعادته ، انما تسيء الطبيعة صنعاً بصدده الى حد كبير اذا ما اوكلت الى عقل هذا الكائن تحقيق ذاك المطلب الذي هو مطلبها . ذلك ان جميع الافعال التي ينبغي عليه القيام بها بحسب هذا المقصد ، وجميع قواعد مواقفه انما ستمليها عليه الغريزة بدقة اعظم ، ومن الجائز بلوغ هذا الهدف بطمأنينة اكبر مما لو نهض العقل بتحقيقها » .

ان جعل الانسان كائناً طبيعياً حصراً يعدل وضعنا اياه في المنزلة الدنيا من تسلسل الاحياء . أما اذا اعتبرنا انه يقف امام الطبيعة وجهاً لوجه فذلك يعدل ، بالمقابل ، الاعتراف بميزته الماثلة في تحويل النظام الطبيعي الذي يكون بالنسبة اليه نظاماً مقلوباً الى نظام انساني ، أي الى نظام مطابق لفكره . ان ضعف الانسان بيولوجياً لا يحيله الى مجرد دمية بين الطبيعة ، بل يتيح له تجاوز ثبوت هذه الطبيعة بفضل مرونة فكره . وهذا الابهام في الطبيعة الانسانية هو الذي يؤلف احدى الصيغ الاساسية في « خواطر » (باسكال) Pascal : « اي حلم هو اذن الانسان ، اية جدة ، أي مسخ ، أي متناقض ، أية معجزة . انه الحكم في الاشياء كلها ، دودة حمقاء ، مستودع الحقيقة ، مستنقع الضياع والخطأ ، مجد الكون ونفايته ... » .

ولكن اذا كان الانسان يحمل في ذاته مصير العالم ، فان سر العالم هو في الوقت ذاته سره الخاص . ان في العالم الصغير الانساني انتظام العالم الكبير . وقد سبق (ارسطو) الى القول : « ان النفس الانسانية ، باعتبار ، هي كل شيء » . وحين يضفي الانسان بفاعليته معنى على العـــالم فانه يبرز جوهره الخاص. ان الانسان يدل على العالم، وبذلك يدل على ذاته . وان الانتقال من البيئة الحيوانية الى العالم الانساني يطابق نماء الانسانية في الانسان .

ان اصل العمل الانساني يرجع الى عدم تكييف الحاجات الانسانية مع الوسط الطبيعي . ويبدو ان الطبيعة تسخر من الانسان حين تكون شحيحة او تسرف في الجود ، حين تكون مجافية لندائه او مستجيبة حيث لا يريد ، حين تسبق ايقاع الحياة الانسانية تارة ، وتتخلف عنه تارة اخرى . وان الحاح الحاجات الانسانية التي ترفض الطبيعة تلبيتها لا يتواءم جيداً مع المردود المتأخر للعمل الانساني . وعلى هذا فان الفاعلية الانسانية ليست البتة بفاعلية طبيعية . والانسان ، بالرغم من حاجاته ، ليس كائن حاجة . ذلك ان الفاعل والموضوع لا يتطابقان في كيانه . وعلى الانسان ان يعي انه فاعل من حيث انه يعارض الموضوع الذي ينبغي له ان يتغلب على مقاومته . والحاجة الانسانية لا تجد ما يبرّرها في الغريزة ، بل انها تخلق ذاتها بذاتها . فالرغبة الحيوانية تطلب وتجد تلبية طلبها مباشرة .

اما الميل الانساني ، بالمقابل ، فانه لا يبلغ درجة الارضاء الا بعد ان يكون قد اخضع الحاجة لارادة واعية .

يقول (هجل) : « لا بد من تمييز الميل الانساني عن الرغبة المجردة . فالرغبة ترجع الى الشعور بالذات ، ومن ثم ، فانها تبقى من وجهة نظر تعارض الذاتي والموضوعي الذي لما يتم التغلب عليـــه . انها شيء فردي ، ولا يطلب الا الفردي ، من اجل ارضاء فردي آني . وعلى العكس ، الميل باعتباره شكلاً من اشكال الارادة الذكية ، ينطلق من تعارض سابق بين الذاتي والموضوعي ، ويشتمل على طائفة من حالات التلبية ، واذن على شيء ما متسم بأنه كلي ، شامل » .

ما هو اذن الدرب الذي يمضي العمل الانساني فيه لتجاوز تعارض الذاتي والموضوعي ؟ كيف ينجح العمل الانساني بآن واحد في تحويل طبيعة الانسان و « تأنيس » الطبيعة ؟ ما هو اذن التطور الذي يرقى بالانسان وبالطبيعة الى مستوى هذه الكلية وهذا الشمول اللذين يميزان العالم الانساني ؟

الانسان الابتدائي ، بازاء الطبيعة المعادية واللاانسانية ، سواء أكان هذا الانسان صياداً في البر ام في البحر ام كان مزارعاً ، يلجأ الى ادوات خلقها بذكائه . وهذه الادوات فقدت شكلها الطبيعي عندما تحسنت وتكاملت . ولكنها تعكس مقتضيات المادة التي تُصنع منها ، وتزيد من تأكيد الارادة

الانسانية التي ابدعتها . اضف الى ذلك ان الادوات الاولية انجبت ادوات تصلح لانتاجها . وبعد ان كان التجهيز الانساني بسيطاً ابتدائياً في بادىء الامر غدا اكثر تعقداً . وعندما استخدم الانسان ادوات تحمل طابعه تخلص من الوسط المباشر . وعندما انفصل عن روابط الطبيعة شاهد أمامه انفتاح آفاق واسعة لعالم من نتاج فاعليته . وحين تصرف الانسان باشياء انسانية ابتعد عن طبيعته الحيوانية الاولى .

ان تحول الانسان ينتج تحول الطبيعة . فالانسان بعمله يتوصل الى حمل الطبيعة على موافقة غاياته الخاصة . والطبيعة تجسد عبقرية الانسان وينتهي الامر بالبشر الى ان يقطنوا كوناً يمتح دلالته كلها من عمل الاجيال الغابرة . وهم يرجعون الى طبيعة انتجوها بأنفسهم فصارت من ابداعهم . « انما نحن انفسنا ، وحركتنا ، وحياتنا من صنع الانسان » . وبهذا القول جعل (بول فاليري) P. Valéry (سقراط) يعرب عن دهشته بازاء آثار المهندس المعمار (اوبالينوس) Eupalinos ، وهو قول يصف وضع الانسان الذي تحولت طبيعته في قلب طبيعة مستأنسة .

اننا لا نستطيع تشبيه التقدم الموصول شطر عالم انساني بمجرد تطور يصيب المادة ذاتها . اجل ، ان علم الجنين وعلم الحفريات يمنحان المادة قدرة على اختراع اشكال جديدة .

فالمادة ، بنتيجة خصائص تلازمها ، تنتظم خارج كل تدخل يقوم به الشعور الفردي . ولكن هذا التطور تطور ميكانيكي ، وهو مما يقبله الكائن ويخضع له ، لا مما يريده . وفي وسع الاصطفاء الطبيعي والتكيف مع الوسط استحداث تغييرات في البنية ، ولكن هذه التغيرات لا تتجه البتة في منحى فعل تحريري محرّر .

وبالمقابل ، لا يرضى الانسان بالرضوخ لما اعطى له ، بل يجابه بروح من الحرية المبدعة . وان ذكاءه وثبة نحو مستقبل انساني ، وهو تأليه الواقع الانساني . وعلى الرغم من ان الطبيعة تفرض على عمله علاقات سببية ، فانه يمارس ممارسة حرة حين يقحم هذه العلاقات في مسيرة قوامها تجاوز « هادف » للقوانين الوجودية للاشياء . وعندما يستخدم الانسان فاعليته الطبيعية الخاصة يتوصل بفضل اكتشاف القوانين التي تسيطر عليها الى دمغ الاشياء بطابعه والى تحويل المواضيع الطبيعية الى منتجات انسانية . انه ينتزع نتائج جديدة من براثن ضرورة تبدو انها تمنع اية مبادهة انسانية .

السببية امر مفروض على الاشياء ، وليس بالامر الملازم لها . ولا يقتصر الانسان المسلح بهذه السببية على السيطرة على الطبيعة بذاتها كما هي وحسب . بل انه يعمد الى خلق طبيعة ثانية تتبع ارادته وحدها . وان العالم الذي يكتنفه يكتسب على هذا النحو شفافية تتكشف فيها حرية فكره .

لقد كان العالم ، الى ما قبل قرن تقريباً ، لا يزال مما يمكن ادراكه مباشرة . ومنذئذ اقتحم الانسان ابواب اللامرئي . وقد اختفى العالم الواقعي الملموس وافسح المجال امام عالم يبقى ، اذا حُرم رفد معرفة علمية متعمقة ، خفياً يتعذر فهمه . وثمة خطر جديد يتهدد العمل . ذلك ان الانسان الذي ما فتىء خلال تاريخه يتكامل في عالم انساني يبدو فجأة انه يبتعد عنه . لقد كانت التقنية الطبيعية توجب اسهام الانسان اسهاماً ناشطاً في عملية ترويض المادة ، واتاحت له التقنية العلمية منذ الآن التأثير في الطبيعة بصورة غير مباشرة بدون ان ينخرط فكره في ذلك . وصار الاستخدام الاتوماتي لمصادر الطاقة التي وضعها العلم تحت تصرفه يحل محل الكفاح الارادي الواعي ضد الطبيعة التي كانت حريته تتأكد به .

وبالرغم من ذلك فان التقنية تسهم اسهاماً كبيراً في تقدم عالم يوائم ازدهار الامكانات الانسانية كلها . ولم يبلغ الحماس الانساني المبدع البتة في أي وقت مضى ما بلغه في الكشف بصورة جذرية عن جمال الكون وسعته ووحدته الوثيقة العرى .

ومن شأن المواضيع التقنية انها في الغالب تبعث فينا سروراً جمالياً قوياً . وقد يبدو للوهلة الاولى ان من المتعذر شرح هذه الظاهرة ما دامت السمة النفعية في التقنية تطرد كل مطلب فني . وهذا الواقع صحيح على نحو يجعل بعض الزخارف تبدو زائفة

حتماً فتحدث الشعور بالبشاعة على الفور . وعلى هذا فان الامر أمر جمال يلازم هذه المواضيع . ذلك ان المواضيع التقنية لا تحاكي اشياء الطبيعة بل تسبغ على هذه الاشياء حلة فكرية وتكشف عن بنياتها الصميمية وفي ذلك يتجلى جمال الاشياء الخفي . ان حل المشكلة التي يطرحها ابداعها يمثل بصورة مسبقة في الاشياء ذاتها . ولذا فان الاشكال التي تُضفى على المواضيع التقنية ليست بالأشكال التعسفية ، وهي تعكس اشكالاً سرمدية عثر عليها الفكر البشري مرة اخرى . اضف الى ذلك ان المواضيع التقنية في خدمة الانسان حصراً ، ولذا تجد عناصرها المختلفة ، وايقاع حركاتها ، وتوزع وزنها ، وتشكلها ، وألوانها ، كل ذلك يرتبط بمتابعة هدف وحيد . وان المظهر المتعدد للاشياء التقنيـــة لا يخفي وحدتها الاساسية . ويميز الانسان الذي يتعامل معها بتماس حسي اتساق القوانين المادية اتساقاً كونياً . وان التقنية لتمتزج بالفن في نهاية المطاف .

ان اكتشاف بنيات الواقع يواكب اكتشاف ابعاده . وقد ظل الانسان طوال آلاف السنين يصطدم بتخوم العالم المرئي بالعين المجردة . وقد وسّع العلم هذه التخوم بتكبير العالم عن طريق الغزو المطّرد لما هو لانهائي الكبر ولانهائي الصغر .

لقد كانت السماء في مستهل القرن السابع عشر عامرة بزهاء ثلاثة آلاف من النجوم تبدو امام نظرنا المباشر . وعندما

اخترع المنظار الفلكي امتلأت مجرّتنا عندئذٍ بمليارات النجوم وبلغ قطرها اكثر من مائة ألف سنة – ضوئية . اضف الى ذلك انه ظهر ايضاً ان المجرّة ذاتها محاطة بفراغ بين الكواكب قوامه ستون مليونا من النجوم التوابع وبعمق يربو على خمسمائة مليون سنة – ضوئية .

وقد حظي اللانهائي الصغر باتساع مماثل . ففي اواخر القرن التاسع عشر كانت الذرة ما برحت تعتبر عنصر المادة الذي لا يتجزأ وقد قُدّر قطرها بواحد من مليون من المليمتر . ومن المعلوم ان هذه الوحدة الصغيرة جداً تنافس اليوم تعقد المنظومة الشمسية . فقد كشف المجهر عن وجود الكترونات تدور حول نواة مركزية في فلك يجاوز نصف قطره مقدار هذه النواة بمئات آلاف المرات .

وقد قلب اكتشاف اللانهائي الكبر واللانهائي الصغر المفاهيم التقليدية عن الزمان والمكان رأساً على عقب . وغدا الزمان يقاس منذ الآن بالسنوات – الضوئية والمكان بالميكرون . ووجب اعادة النظر في عاداتنا العقلية ذاتها . وتبرهن الملاحظة العلمية في الواقع على ان القوانين التي تصلح في مجال الادراك المباشر لم تبق صالحة في هذه العوالم المكتشفة حديثاً . لقد انتهى عهد اليقين الجميل في معرفة كانت تستند الى معطيات مستقرة نهائية . وان الناس الذين « يجترون » كما يقول (غاستون

باشلار) G. Bachelard ، باستمرار عين مـــا اكتسبوه كالبخلاء ضحايا الذهب الذي يدغدغون » ، يجدون انفسهم مرغمين على اعادة طرح المفاهيم التي تلقوها وعلى توسيع آفاقها .

لقد قطع الفكر الانساني القلوس التي كانت تمسك به في مرفأ اليقين وابحر في عرض اليم طلباً للمغامرة . ويظل الفكر العلمي الجديد الذي عرّفه (غاستون باشلار) مفتوحاً امـــام جميع التناقضات وجميع المصالحات . « ان الوصول الى العلم هو تجديد الشباب ، وهو الرضى بانقلاب مباغت عليه ان يناقض الماضي » . فالعالم لم يبق مغلقاً على ذاته ؛ انـــه المحل الذي يجد فيه الفكر البشري ملء امكاناته ، وثروة مصادره التي لا تنضب .

ونحن نشاهد اخيراً مولد شعور مسكوني جديد يتسع سعة الارض. ان سرعة وسائل المواصلات والاعلام تكفل للانسان نوعاً من الوجود في كل مكان . وان حضور الكوكب الارضي بأسره في حياة كل واحد منا في سبيله الى ان يصبح واقعـــاً . وان مصيرنا الشخصي يدخل في تفاعل القوى والمصالح العالمية . وان شبكة معقدة من العلاقات المتبادلة والمصالح المشتّركة تغطي الكرة الارضية وتجعلها وطناً مشتّركاً للناس كافة . وفي ذلك يجد التصعيد الانساني حافزاً جديداً . وان عالم التقنية ، وهو محل الالتقاءات المغنية والمهمات المشتّركة ، يتطور تطوراً سريعاً في منحى الشمول الانساني .

لقد فزع (دوستوفسكي) Dostoievski في « الاخوة كارامازوف » من ان يبلغ الانسان قدرة الابداع فذكّر بمغامرة (برج بابل) قائلاً : « قال المفتش الكبير في نفسه : ان برج بابل سيظل بلا ريب ناقصاً مثل البرج الاول . وسيأتي الناس ليبحثوا عنا بعد أن تعبوا الف سنة في بنائه ونحن الذين سننجزه » . هلاّ تنطبق هذه النبوءة على العصر التقني ؟ لنلاحظ بادىء ذي بدء ان بناء برج بابل ان كان قد سبّب اختلاط اللغات ، فان تشييد العالم التقني يجنح بالحري الى القضاء على ذاك الاختلاط . التقنية تعمّم الحاجات الانسانية ، وهي تجعلها متطابقة في جميع اجزاء المعمورة مثلما تجعل ارضاءها وتلبيتها على نحو واحد في كل مكان . ان لغة التقنية لغة مفهومة تتكلمها الشعوب كافة . ولكن هذه الكلية ما زالت تحبو ، وهي لما تتصل بعد إلا بالحياة المادية . ومن الجلي ان التقنية ، وهي تنحدر نحو الواقع المادي ، تشق الطريق نحو كلية اسمى . انها تكلف البشر بمسؤولية جديدة ، وهي ترغمهم على تأليف عالم على مقياسهم . وان الانسان الذي أثمله ازدهار قدرته يتعرض لنسيان الهدف من جهوده وهو غزو الحرية الانسانية . أما التقنية فانها تعيده الى ذلك بمطالبها الخاصة . وان العالم الانساني الذي خلقته التقنية ينطوي على ضروب من الالزام بأكثر من انطوائه على الامتلاك .

ان شرط الوجود الانساني يصدر عن تناقض مزدوج :

ان عدم تكيفه مع الوسط الطبيعي يرغمه على تحويل هـذا الوسط بجعله موائماً لحاجاته ، وان عدم تكيفه كذلك مع الحياة الاجتماعية يوجب عليه ، وهذا قدره ، ان يتحد مع سائر الناس . فهو – في الواقع – ليس اقل الكائنات تسلحاً وحسب ، بل انه ايضاً اكثرها عزلة . انه ينتمي الى النوع الاكثر فردية وهو يضاعف حاجاته الخاصة الى مالانهاية . وعلى خلاف الانواع غير المتمايزة التي يرضي كل عضو فيها حاجاته المتطابقة ارضاء مباشراً وبدون تبادل المعونة ، ينبغي على البشر اللجوء الى التعاون والتكامل من اجل ان ينتزعوا من الطبيعة جملة معقدة هي جملة حاجاتهم الفردية . والعمل لا يربط الانسان بالطبيعة وحسب ، بل انه يربط الناس بعضهم ببعض ايضاً . وهو اذ يكفل الانتقال من المحيط الحيواني الى العالم الانساني ، يبدّل الغريزة الاجتماعية حياة اجتماعية . وان الفاعلية الذاتية تجد نفسها مندمجة في فاعلية عامة . وانما تنال حرية الانسان في المجتمع ، وبالمجتمع .

وهذه الوساطة المزدوجة للعمل هي التي تنعكس في تقسيمه. ذلك ان الانسان يسهم في الجهد الانساني المشترك من اجل تأكيد ذاته ضد الطبيعة . وان تقسيم العمل ، وهو ارادي واع ، لا يمكن ان يكون حادثاً بيولوجياً محضاً . فهو ، بصورة رئيسية ، يختلف عن التمايز الوظيفي الذي نلاحظه لدى بعض الانواع الحيوانية مثل غشائيات الاجنحة الاجتماعية (النمل ،

الزنابير ، الجنادب ، النحل) . ففي هذه المجتمعات الحيوانية حيث تتوزع المهمات ، نجد اجهزة متباينة فيزيائية هي التي تنهض بالوظائف المختلفة . وان الاناث العقيمات ذوات القامة الاصغر هن اللواتي ينهضن في الواقع بالعمل وبالدفاع . وهي خالية من الاجنحة . وعلى هذا يوجد تكيف مع المحيط ولكن لا يوجد غزو عالم جديد .

نخلص من ذلك الى ان التقسيم الشهير الذي جاء به (تونيس) Tönnies بين الطائفة والمجتمع وعليه يستند علم الاجتماع الالماني الى حد كبير ، ينتهي باغفال العمل الانساني منذ ان يصار الى تأويله تأويلاً بيولوجياً . وان اقامة التعارض بين مفهوم الطائفة العضوي الذي يقابل حياة الغريزة والانفعال ، وبين مفهوم المجتمع وهو مفهوم ميكانيكي يجعل المجتمع نتاج الذكاء الانساني ، انما يعدل تمجيد الغريزة والقوة الحيوية على حساب الآلية والعقل الباعث على الجفاف ، وهو حتماً تغافل عن حرية الفكر الانساني المبدعة التي تتجلى في العمل .

ثم ان التفسير النفسي المحض لتقسيم العمل لا يكاد يكون اكثر صواباً . كان (هوبز) Hobbes يعتقد ان الانسانية تملصت من حال طبيعة يسودها حرب الجميع ضد الجميع . وقد استأنف (آدم سميث) A. Smith فرضية الاثرة الاساسية لدى الكائن البشري ووسّعها واتخذها اساس الاقتصاد

السياسي . وقد نجم عن ان الانسان ، بسائق اهواء أنانية وخبيثة في الغالب ، يعتقد انه واجد مصلحته في مجتمع يقوم على اساس المقايضة ، نجم عن ذلك نمو المجتمع الرأسمالي . وعنده ان تقسيم العمـــل يستند الى « غريزة المبادلة » . ولكننا نتساءل ألا يمثل ذلك قراءة سطحية للواقع الانساني اذ لا يأخذ بالاعتبار سوى المرحلة الرأسمالية ؟ لقد صحّح (هجل) هذه النظرة النفعية الضيقة وميز وراء الاثرة الحبسوب التي تسيطر على المجتمع المدني « مكر العقل » . ان الناس يحسبون انهم يتبعون في أفعالهم مصالحهم الشخصية وحدها ، ولكن جملة فاعلياتهم الفردية تتطلع في الواقع نحو هدف لا يتوخى تحقيق رغباتهم بل انتصار « العقل في التاريخ » ، سيادة (الفكر) .

ان العمل ينقسم ، اول ما ينقسم ، الى وظائف اجتماعية . وان الاقتصاد المنزلي المغلق ، وهو الشكل الابتدائي للحيـــاة الريفية ، ينفتح انفتاح مروحة من المهن المختلفة التي يمكن تبادل منتجاتها . والتطور يستمر بمعنى ان يضطلع بصنع منتج واحد عدد من الصناع اليدويين المستقلين . ولم يبق إلا القيام بخطوة مشاها (العصر القديم) ووصل الى الاختصاص . وعندئذ صار الصانع لا يصنع سوى جزء من مهنته . ويستشهد (ماركس) في هذا الصدد بمقطع من رواية (كزنوفون) عنوانهـــا (كيروبيديا) موضحاً تقدم تقسيم العمل بدء من تشكل المهن حتى تجزئة الانتاج والاختصاص .

«كانت الاطعمة التي توضع على المائدة الملكية في فارس تهيأ تهيئة خاصة شأنها شأن الصناعات في المدن الكبرى بوجه عام ، وهي تبلغ ذروة كمالها . اما في المدن الصغرى فان الصناع اليدويين هم انفسهم الذين يصنعون في الواقع السرير والباب والمحراث والمنضدة بل وهم الذين يبنون البيت في الغالب ويكونون سعداء اذا ما وجدوا ، مع هذه الحرف كلها ، عدداً من الزبائن يكفي لاعالتهم . وجلي أن من المتعذر على الانسان الذي يقوم بمهن عديدة ان يستطيع اتقان ما يصنع . والامر على العكس في المدن الكبرى حيث يحتاج كثير من الناس الى كل نوع من الاشياء ، واذ تكفي مهنة واحدة لاعالة صانع يدوي ، بل احياناً يكفي جزء من هذه المهنة : هذا انسان يصنع نعال الرجال ، وآخر يصنع احذية النسوة . حتى انه قد يتفق ان يجد المرء ما يعيش به اذ يقتصر الاول على خياطة الجلد والآخر على تقطيعه ، وثالث لا يقطع سوى وجه الحذاء ، وآخر لا يفعل سوى تجميع القطع . وينجم عن ذلك ان على من اختص بجزء صغير جداً من مهنة ان يتقن عمله غاية الاتقان» .

ان لتنظيم العمل في الحرف اليدوية فائدة مزدوجة : انه يحسّن صفة المنتوج ويزيد في الوقت ذاته من براعة العامل . وهو يفيد بآن واحد المجتمع الذي يجد تحت تصرفه منتجات افضل ، ويفيد الفرد الذي يبلغ نوعاً من الكمال في مهنته . ولكن الامر غير الامر عندما تستعيض الآلة بالانتاج الصناعي

عن الصناعة اليدوية . وعوضاً عن ان يخضع تقسيم العمـــل للاستعدادات المختلفة يصبح بعد الآن خاضعاً لضرورات تقنية . وبذا ينحل العمل ويتبع ايقاعاً بحسب معايير لم تبق معايير الانسان ، بل معايير الآلة .

ان مثل الابرة الذي اورده (آدم سميث) والتي يسهم في انتاجها في المصنع ثمانية عشر عاملاً تتباين اعمالهم اصبح مثلاً مدرسياً . « ان من لم يهيأ لمثل هذا النوع من العمل الذي جعله تقسيم العمل مهنة خاصة ، ولم يألف استخدام الادوات المستعملة لهذا الغرض ، لا يكاد يستطيع صنع ابرة واحدة في نهاره ، ومن الثابت انه لن يستطيع صنع عشرين ابرة ... ولكن هذا العمل ينقسم الآن الى عدد كبير من الفروع التي يؤلف معظمها عدداً مماثلاً من المهن الخاصة. هناك عامل يسحب السلك في شكل وشيعة ، وآخر يقوّم السلك ، وثالث يقطع السلك المقوّم ، ورابع يجعل رأسه دقيقاً ، وخامس يهيء طرف السلك، وهذا الطرف يخضع لعمليتين او ثلاث عمليات منفصلة من اجل صنع الرأس وتبييض الابرة وثقبها وخرمها ... » وعلى هذا النحو ينقسم العمل اللازم لصنع ابرة الى ثمان عشرة عملية يقوم بها عدد مماثل من مختلف الايدي » .

ان تفكيك العمل يتيح زيادة مذهلة في الانتاج . فهو يقوّي سيطرة الانسان على المادة . ولكن هذا الانتصار على

الطبيعة الذي حققته الآلة يسيء الى الجوهر الاجتماعي للعمل . ذلك ان العلاقات الانسانية تنحط الى مجرد علاقات تقنية بالنسبة للعامل الذي تحدّد ضرورات الآلة فاعليته حصراً . ولم يعد العمل يربط الناس بعضهم ببعض بمبادلة الخدمات التي يجعلها الاختصاص اكثر فائدة باطراد سواء بالنسبة للفرد او بالنسبة للجماعة ، وصار العمل يلقي بالعامل نحو المادة ويفصله عن المجتمع . وعندما أرغم العامل على ألا يبقى سوى جزء بسيط جداً وتافه من الآلة الصناعية الجبارة ، أُهمل لآلية الآلة بدل ان يندمج بجهده الشخصي في عمل الانسانية المشترك . ولم يعد تقسيم العمل تعبيراً عن التكافل الاجتماعي ، بل صار نتيجة قسر تقني قاس . وقد تشوّه دور العمل الذي كان يمثل في شدّ أزر الجماعة الانسانية تشوهاً جعله يسبب التفكك الاجتماعي .

وقد بدا هذا التطور على ارتباط جد وثيق بالتقدم الاجتماعي حتى لم يتردد انصار الاقتصاد الليبرالي في قبوله ، بل وفي الترحيب به . ولقد كان من السوي في الواقع اعتبار الانتاجية معيار الاقتصاد الوحيد ، وان يُنظر الى الانسان بمعاملته معاملة مجرد مساعد للآلة وذهبوا في اتمتة عمله الى الحد الاقصى . كتب (اور) Ure الانكليزي سنة ١٨٣٥ « ان مبدأ المنظومة الآلية هو الاستعاضة بالفن الميكانيكي عن اليد العاملة ، والاستعاضة عن تقسيم العمل بين الصنّاع اليدويين بتحليل اسلوب العمل الى مبادئه المقوّمة » .

انطلق التوجيه المهني من قناعة أن لا شأن للآلة « بالميول الفردية » ، وغامر باسناد الاصطفاء الى دراسة الارتكاسات الشرطية حصراً . وعندما صنّف الباحثون العمال الى عدد صغير من الانماط والفئات اصبح هؤلاء العمال مما يمكن مبادلته وحُرموا من انسانيتهم ودمجوا في عالم ميكانيكي . ولا بد اذن من اجل التغلب على هذه الغواية الدائبة في العالم التقني من الرجوع الى ينابيع العمل التي هي ينابيع انسانية واجتماعية . ويبرهن علم النفس الحديث على ان الروائز لا تستطيع اعلامنا الا بمراعاة سجية الفرد ، وهذه السجية ذاتها تتبع علاقاته الاجتماعية الى حد كبير .

ويتميز (ماركس) بأنه اعاد الاهتمام بالعنصر الانساني في دراسة تقسيم العمل التقني . وقد اوضح في كتابه « رأس المال » وجود ثلاث مراحل متعاقبة :

الاولى مرحلة التعاضد(١) . فقد اجتمع عدد معين من العمال في معمل واحد سواء لانهم يمارسون جميعاً الحرفة ذاتها ، أو لان مهنهم يكمل بعضها بعضاً . وقد احتفظوا بخصائصهم مع رضوخهم لنظام مشترك . ولكن التعاضدية ان لم تسيء الى عمل العامل ذاته فقد حرمت العامل من تنمية الانتاج الذي ينتجه . وبالرغم من ان حصيلة عمل عشرة عمال

(١) Cooperation .

انجع من حصيلة ما يقوم به هؤلاء العمال العشرة بصورة فردية ، فان الفوائد الناجمة عن استخدام القوة الجمعية وقف على الرأسمالي الذي جمعهم تحت سقف معمل واحد .

والمرحلة الثانية هي مرحلة تقسيم العمل في المصنع . فعوضاً عن التعلق النسبي الذي يحتفظ به كل عامل على مستوى التعاضدية فان المصنع يقيم اسلوب « الانتاج المتماثل » أي صناعة الشيء ذاته بتقسيمها الى عمليات مختلفـــة موزعة بين ايد مختلفة . ويضرب (ماركس) مثلاً على ذلك سلك الليتون الذي يتداوله في مصانع الابر اثنان وسبعون ، بله تسعون عاملاً . وعلى هذا فان كل عمل معقد يُحلل ويُرجع الى اعمال بسيطة . وعندما يمضي الاختصاص الى هذا الحد يصبح العمال انفسهم «جزئيين». وان احدهم لا يمارس سوى جزء صغير جداً من مجموع العمل . وبعد ان فقد العمل في نظام التعاضدية سمته الاجتماعية ، نجده الآن محروماً من سمته الانسانية لان المصنع « ينشط النمو الزائف لبراعة التفاصيل على حساب النمو العام » . واذ يحيل المصنع العامل الى « نابض آلي في عملية حصرية » فانه يفصل نهائياً العمل اليدوي عن العمل العقلي .

اما المرحلة الثالثة ، اخيراً ، فهي مرحلة تقسيم العمل الصناعي . فلئن كان تقسيم العمل في مرحلة المصنع ما زال يتبع الى حد كبير قوة الناس ومهارتهم فانه لم يبق سوى مشكلة

تنظيم تقني بدءً من اللحظة التي حلت فيها الآلة محل الاداة . ان الصناعة الكبرى تستغني عن العمال الاخصائيين . والآلة التي تشتمل بآن واحد على المحرّك وعلى الناقلة وعلى الآلة الاجرائية لم تعد تحتاج الى اي تدخل انساني . ولم يبق العامل سوى مجرد زائدة. فقد اصبح سلخ انسانيته عنه امراً تاماً . حرمته التعاضدية من قوته الجمعية ، واقصاه المصنع عن كل فاعلية فكرية ، وها هو ذا امام العلم الذي ، في شكل الآلة ، يصبح قوة اضطهاد يستسلم لها بدون دفاع . « ان الصناعة الميكانيكية الكبرى تنجز اخيراً... انفصال العمل اليدوي عن القوى الفكرية في الانتاج بتحويلها الى قدرة رأس المال المسيطرة على العمل . وتبدو مهارة العامل شيئاً هزيلاً بازاء العلم صانع الاعاجيب ، وبازاء قوى الطبيعة الضخمة ، وبازاء جبروت العمل الاجتماعي ، وقد اندمجت كلها في منظومة ميكانيكية تؤلف سلطان (المعلم) . وفي دماغ هذا المعلم يختلط احتكاره الآلات بوجود هذه الآلات » .

ان تقسيم العمل التقني يتضح على هذا النحو في ثنائية اساسية بين البروليتاريا المحرومة ورأس المال المحتكر . وقد نجز الطلاق بين الملكية والعمل . « ان ما يفقده العمال الجزئيون يتكثف امامهم في رأس المال . وان تقسيم العمل في المصانع يجعل قوة الانتاج الفكرية خصماً لهم مثل تملك الآخرين ومثل السلطة التي تهيمن عليهم . وقد بدأ هذا التمزق بالبزوغ في

التعاضدية البسيطة حيث يمثـــل الرأسمالي الوحدة وارادة الجماعة العاملة بازاء العامل المنفرد . وهذا التمزق يتسع في المصنع الذي يشوّه العامل تشويهاً يجعله يرجع الى جزيء، ويبلغ هذا التمزق مداه اخيراً في الصناعة الكبرى التي تجعل العلم قوة انتاجية مستقلة عن العمل ومجنّدة في خدمة رأس المال » .

ان تصور هذه القسمة الثنائية في الحياة الاجتماعية يشكل محور الماركسية . فقد استخدم (ماركس) ، وهو يرى بعين الثائر هذه الطلائع الرهيبة للرأسمالية الصناعيـــة ، استخدم المعطيات الاجتماعية الخاصة بعصره ورسم بها لوحة اجتماعية يبدو فيها تعارض الطبقات على انه حادث انساني اساسي ودائم عبر العصور . وما الصراع بين البرجوازي والبروليتاري في نظر صاحب – « البيان الشيوعي » – الا الشكل الحديث من صراع ظل خلال التاريخ يدور بين الانسان الحر والعبد ، وبين الشريف والعامي ، بين السيد والقن ، بين رئيس الحرفة والرفيق . وعلى هذا فان « تاريخ كل مجتمع غابر هو تاريخ الصراع الطبقي » . وبالرغم من ذلك ، وعلى نقيض نبوءات (ماركس) ، ينزع التطور اللاحق للرأسمالية الصناعية الى تقليص الهوة ، ولو جزئياً على الاقل ، بين طبقتين عدوتين ، بدل تعميقها وتوسيعها . وان الاهمية المتزايدة للقطـــاع الثالث الموكل اليه توزيع الانتاج ييسر تليين قسوة التمايز الطبقي .أما التمايز الاجتماعي فانه لا يكف عن التضاؤل

بفضل بلوغ عدد اكبر باطراد من العمال رتبة التقنيين المتحررين من عبودية العمل اليدوي المحض بعد ان اوكل منذ الآن الى الآلة.

وقد نجم عن اخضاع (ماركس) تاريخ البشر لرجحان صراع الطبقات ان انتهى الى اعتبار زوال الطبقات شرطاً لا مندوحة عنه لتحرير الانسان. بيد انه، وقد مضى في هذا الاتجاه، يتجاهل على ما يبدو الدور الحقيقي لتقسيم العمل. فلئن صح ان الاضطهاد الناجم عن هيمنة طبقة مستغلة هو انحراف ينتزع من العمل كل قيمة انسانية واجتماعية، فان من الصحيح في الوقت ذاته ان المجتمع نفسه لا ينجو من الجمود الا بالابقاء على درجة ما من الاشتـــداد بين مختلف الفئات الاجتماعية. فمن الواجب حتى تبقى الحياة الاجتماعية حية ان تظل ميدان معركة تتجابه فيها خصومات دائبة في صراع عائم وغير مستقر على الدوام.

وبالحصب هذه المعمعة وهي تقوم، في الظاهر، بين اخصام، ولكنها تخدم في الواقع القضية المشتركة ما دامت تتيح تنظيم الكفاح ضد الطبيعة في افضل الشروط الممكنة. ان قوة المجتمع تزداد في الحق كلما اعيد النظر دوماً في توازن العناصر التي يتكون منها بحسب حركياتها الخاصة بها. وان المجتمع اللاطبقي ليس سوى نتيجة مجتمع الطبقات المتخاصمة باطراد والتي تنشأ عن الليبرالية الاقتصادية. وان التـــاريخ

يشملها كلها بادانة واحدة . ان العمل يقسّم الناس ويوحّدهم . وهو ينجب المنافسة، وبدء من هذه المنافسة، ينجب التعاون.

ان الرســالة الشهيرة التي كتبها (اميــل دوركهايم) E. Durkheim حول « تقسيم العمل الاجتماعي » تدرس ظاهرة تقسيم العمل بجملتها . وقد حرص (دوركهايم) على ان يشيد دراسته فوق اسس علمية دقيقة فلجأ الى تأويل ميكانيكي محض . ان زيادة حجم السكان وزيادة كثافتهم يقودان الى تمايز المهن . وعندما يمارس عدد كبير باسراف من الناس مهنة واحدة ، يتنافسون . وبالمقابل ، نجدهم يتكاملون عندما يمارسون مهناً مختلفة . وان التطور الاجتماعي السوي يقوم على جعل الناس ينتقلون من « التضامن الميكانيكي » الى « التضامن العضوي » .

التضامن الميكانيكي تضامن ابتدائي . ان افراداً من وظائف غير متمايزة يتحدون بنوع من روح جمعي . انهم يلتصقون بالمجتمع الذي يتألف من تجمعات متشابهة تشابه حلقــات « الحلقيات » . اما التضامن العضوي فانه ، بالمقابل ، يقيم ارتباطاً وثيقاً بين اعضاء المجتمع الذين يتمايزون بتقسيم العمل ويتفردون . وان البنية الاجتماعية لم تعد تستند الى تراصف عناصر متشابهة بل الى تعاضد دائب بين افراد مختلفين تبدو وظائفهم على انها متكاملة . يقول (دوركهايم) : « ان تقسيم

العمل يفترض ان العامل لا ينسى معاونيه فيؤثر فيهم ، ويتأثر بهم ، بدلاً من ان يظل عاكفاً على عمله » .

وعلى الرغم من ذلك ، فان تقسيم العمل التقني لا يؤيد ، فيما يبدو ، هذه النظرة المتفائلة الى تضامن اجتماعي مطّرد . فكيف نوفّق نتائجه الراهنة مع النتائج المثالية الّتي تعزوها اليه نظرية (دوركهايم) ؟ وبمقابل هذه المعضلة الّتي تزداد خطراً من جراء ان كل ما جاء في الكتاب ينزع الى البرهان على ان التضامن الاجتماعي يصدر بصورة آلية عن تقسيم العمـــل ، يدخل (دوركهايم) مفهوم « الانحرافات غير السوية » . فما دام من المسلم به ان تقسيم العمل هو ينبوع التضامن ، فان الاضطراب الحالي لا يمكن ان يصدر إلا عن شكل مَرَضي من العمل الاجتماعي . لقد تحققت الثورة الصناعية بايقاع سريع باسراف . ولذا « لم يتح للمصالح المتعارضة الوقت الكافي لتتوازن » . وظل تقسيم العمل «خلواً من النظام» ، أي محروماً من « تنظيم علاقات الوظائف بعضها ببعض » . ومن الضروري ان يتدخل تشريع لمنع تقسيم العمل من الشطط ومن ان يغرق في الفوضى الاقتصادية . ان (اميل دوركهايم) ، وقد خاب فأله امام تطور اجتماعي لا يتفق مع مذهبه إلاّ قليلاً ، يريد تحريك عجلة التاريخ بالاتجاه العكسي . انه يحلم بترميم نظام التعاضد ويؤكد « ان فقدان اية مؤسسة تعاضدية يخلق ، في تنظيم شعب مثل شعبنا ، فراغاً تصعب المبالغة في تقدير اهميته » .

وبالرغم من ذلك ، فان اتسام التنظيم الذي يتصوره (اميل دوركهايم) لعلاج مساوىء العمل التقني بسمة مغايرة العصر الحاضر يكشف عن الصدوع في صرح برهان أُجيد بناؤه من ناحية اخرى بأقل مما يكشف عنه التناقض الذي يدخله هذا التنظيم في جملة مذهبه . كيف نقبل ان يكون في وسع الحتمية الدقيقة التي تسيّر ابداع الحياة الاجتماعية ان تخفق بصورة فجائية اخفاقاً يجعل من الضروري تدخل حق يستوحى من مثل اعلى اجتماعي ذي استقلال ذاتي ؟ ومع ذلك نجد ان (دوركهايم) بعد اعلانه ان الحياة الاجتماعية تخضع للحوادث حصراً لا يتردد في اخضاع هذه الحياة لقيم تنبو عن أية سببية ميكانيكية .

وقد أخذ (جان فيالاتو) J. Vialatoux في كتابه « الدلالة الانسانية للعمل » على مؤلف كتاب « تقسيم العمل الاجتماعي » انه لم يعرّف العمل ذاته . ومن الجلي ان الامر ليس امر نسيان ، بل امر الزام تمارسه النزعة الطبيعية في علم الاجتماع على تفكير (دوركهايم) . فلئن كان تقسيم العمل هو الذي ينجب الكائن الاجتماعي فان الانسان لا يمكن ان يكون في المنطلق الا كائناً طبيعياً ، كما ان عمله لا يمكن ان يكون الا فاعلية طبيعية . وبدل ان يشهد العمل على الحرية الانسانية يدل على ارتباط الانسان بالطبيعة . اما الحق الاجتماعي فان من المتعذر منطقياً استنباطه داخل هذه المنظومة إلاّ بعدد من

الضغوط التي يحدثها الحادث الاجتماعي . وان تصوره خارج هذه الضغوط ، مثلما فعـــل (اميل دوركهايم) بصدد « الانحرافات اللاسوية » يعدل اعترافاً ضمنياً بأن صرح علم الاجتماع المردّ الذي اشاده يحتاج الى اساس مثالي يحميه من الانهيار . ان العدالة الاجتماعية تجثم في العمل ذاته . وهي ، بحسب تعبير (كورفيتش) Gurvitch ، « تسبق المواضعات وتعلو عليها » .

ان للعمل ، بآن واحد ، غائية اجتماعية وغائية شخصية . فبالعمل الاجتماعي يغزو الانسان حريته الشخصية . ولكن هذه الحرية تتعارض والحرية الفردية . وعندما شاءت الليبرالية الاقتصادية تخليص الصناعة من العوائق التي كانت تعرقل نموها عمدت الى خلط الامتيازات التعاضدية بحقوق الانسان . وبينما امست تلك الامتيازات بالية جديرة بالزوال نجد هذه الحقوق مقدسة يتعذر الغاؤها . وقد اصبح المفكرون يشعرون اقوى الشعور منذ اندلاع الثورة الفرنسية باقصاء العمل عن الحق . واحتج (بابوف) Babeuf علىَ المساواة السياسية حصراً ، وأكد انها ليست سوى « وهم جميل وعقيم من اوهام القانون » ، واقترح الاستعاضة عنها « بالمساواة الحقيقية » أي بالمساواة الاجتماعية .

وان التطور الاجتماعي في عصرنا ليتميز باقامة حــق اجتماعي يستعيض بالتدريج عن الحـــرية الفردية بالحرية

الشخصية . وقد أخذ الانسان الذي لم تعتقه الليبرالية الاقتصادية من عبوديته إلا لتضعه بيسر اعظم في خدمة الآلة ، أخذ على هذا المنوال يستعيد ميزاته . وان علاقات سيادة الاقتصاد بعبودية الانسان هي الآن في سبيل ان تنقلب رأساً على عقب .

ولا ينصرف الحق الاجتماعي عن الضرورات الاقتصادية المحضة ذوداً عن الحرية الشخصية لكل انسان الا لانه يعترف بحق العمل للجميع . كان اقتصاد السوق الخاضع لقانون العرض والطلب قد اتخذ العامل العوبة منافسة عمياء وكان يسلمه على هذا النحو الى البطالة دورياً . اما الحق الاجتماعي فانه يعارض جريان القوى الاقتصادية جرياناً حراً ويؤكد رجحان الانسان الذي لا يمكن ان يسترق في سبيل نظام ميكانيكي وكمي وهو يذود عن المنزلة التي يستحقها في عملية الانتاج .

وانما يكفل الحق الاجتماعي للناس كافة حقهم في مكافأة عادلة لانه يهجر مفهوم اقتصاد مستقل ويدعم خلق الجماعة الانسانية . وقد عومل الانسان معاملة سلعة كانت قيمتها تحدد تبع معايير مستمدة من انتاج الخيرات المادية . وان الحق الاجتماعي يقاوم الاستغلال الذي يجعل العامل يفقد المعنى الحقيقي لعمله ويسهر على ان يتمتع بثمار مجهوده .

هل يعني ذلك ان تخطيطاً شاملاً ينبغي ان يحل محل حرية الانتاج وحرية المرور السائدتين في العصر الليبرالي ؟ هل ينبغي

ان تقوم ارادة (الدولة) مقام تعسف (المجتمع) ، وان « يحل المنزع السياسي الموجّه محل الليبرالية الاقتصادية ؟ انه حل فاتن ما دام يحقق بصورة فورية على ما يبدو العـــدالة الاجتماعية ، المؤيدة منذئذ بكفالة (الدولة) ووصايتها . بيد ان تحويل السلطة الاقتصاديّة الى سلطة سياسية هو الاستعاضة عن سلطة محدودة بسلطة شاملة . ولكن من المعلوم ان كل نزعة شمولية في السياسة تنطوي على ارادة خنق الحياة الانسانية بأسرها . ان البيروقراطية المتمتعة بسلطة كلية تسعى الى حذف احوال الاشتداد الاجتماعي بطريق القوة . وان ايسر وسيلة لاقامة المساواة الاجتماعية هي في اختيار قاسم مشترك شرط الوجود الاجتماعي الادنى . فذلك هو التسوية من الادنى ، سواء من وجهة النظر الاقتصادية والاجتماعية او من وجهة النظر الفكرية والاخلاقية . وان الاضطهاد الاقتصادي الذي كان موقوتاً وجزئياً يليه اضطهاد سياسي نهائي وشامل . ويبدو ان العدالة الاجتماعية قد استوت على ساقها . ولكن ماذا ينفع الانسان ان يكسب الحياة الاجتماعية اذا خسر حريته الشخصية ؟

أليس بالافضل ان نعيد لضروب الاشتداد الاجتماعي نجوعها مع السعي لتحقيق توازنها على الوجه الاكمل من ان نأتي على ضروب هذه الاشتدادات جميعاً ؟ ان الليبرالية ، عوضاً عن خلقها هذه الاشتدادات وتشجيعها ، تزيف جريانها بأن تقابل بين طبقة مسيطرة وطبقة راضخة . وان اعادة الحوار

الضروري والخصيب بين مختلف الفئات الاجتماعية ، وتنمية التعددية الاجتماعية التي يعود نفعهـــا على كل انسان وعلى الجميع ، وفتح هذا التبادل في آفاق المنظور الذي تحدث عنه (كورفيتش) ، ذاكم بلا ريب الهدف الحقيقي لكل تنظيم اجتماعي يحرص بآن واحد على العدالة وعلى الحرية .

وعندما يحمي الحق الاجتماعي الانسان فيشعر بأنه يربح حريته الشخصية بجهده ويرى خير كفيل لها هو بناء المجتمع الانساني، تتكشف اذ ذاك غائية العمل امام ناظريه. واذ ذاك يسهم البشر كافة في هذا (الروح) المطلق الذي يلهم التاريخ ويوجهه . يقول (فيلمـــان) Vwillemin في « الكائن والعمل » : « انما ينتج عن ان مختلف الطبقات الاجتماعية ، بفئاتها ومؤسساتها ، تستجيب حقاً لتقسيم العمل ولاقامة عالم يتوقف خلاصه على جهودها ، ينتج عن ذلك انها تؤلف جزءاً من هذا « الروح المطلق » الذي لا تكف صيرورة الانسانية عن تأكيد خلوده في اعادة التذكر وفي حركة القدر الخلفية . وينجم عن ان هذه الطبقات كفت في لحظة من اللحظات عن الاستجابة الموائمة ان استطاعت البقاء في الوجود ، وانها ماتت حقاً من حيث ذاك المظهر البالي المضحك الشنيع الماثل في بنيات فوقية ميكانيكية ملصوقة فوق حياة الحرية » .

الفصل الخامس

انخلاعات العمل

ان العمل هو الذي يحدد وضع الانسان بالاضافة الى الطبيعة ، وبالاضافة الى الآخرين . وان دوره يقوم ، من جهة اولى ، على تحريرنا من عتبة الوجود الطبيعي ليقودنا شطر عالم انساني ، ومن جهة اخرى فانه يدنينا من اقراننا ليجعلنا نبلغ الحياة الاجتماعية . وعلى هذا النحو يشق العمل امامنا درب الثقافة والتضامن الانساني . وهذا الدرب ، على الرغم من ذلك ، ليس طريقاً مباشراً بل انه يمرّ بالاثر . وجلي ، كما رأى (امانويل مونيه) « انه حيثما توجد وساطة يكون الانخلاع بالمرصاد » . فقد يلتصق الانسان ذاته بعمله بدلاً من تجاوزه .

ويزداد خطر الانخلاع الملمع اليه زيادة كبيرة بالتقنية التي تؤلف قدرة خارجية وكأنها مغلقة على الانساني . ان الآلة تبدع بالعقل الانساني وتفرض ذاتها على انها ذات العقل وتصبح غاية ذاتها . فالاثر يتغلب على البدع ، والعمل لا ينهض بعدئذ بوظيفة وساطته المزدوجة . انه يكف عن الاتسام بالسمة الانسانية والاجتماعية حين يغفل كل اهتمام بالانسان .

فاذا شئنا استشفاف هذا الانخلاع الذي هو أشبه شيء بالوجه الخلفي من انتشار الآلة وجدنا انتقاد (ماركس) يظل انتقاداً اساسياً . وهذا الانتقاد ، على الرغم من انه يتناول واقعاً اقتصادياً واجتماعياً يبدو بالياً الى حد كبير ، يبرز ، على ما يبدو ، المعطيات الثابتة في الانخلاع الناجم عن التقنية . لقد كان (ماركس) اول من اثار بصورة جدية هذه المسألة المقلقة التي كانت تخامر عصره كما لا تزال تخامر عصرنا : كيف يتفق للآلة ان تنجب عالماً غريباً عن العمال ومعادياً لهم بدل مضاعفة النتائج الخيرة للعمل الانساني ؟

يرى (ماركس) ان عبودية العمال تنشأ من « التشيؤ » ، أي من حادث ان الانتاج يضحي في النظام الرأسمالي شيئاً يعارض العامل ويسيطر عليه بكل قوته الغاشمة . فالعامل يصبح عبد الشيء الذي انتجه . « وكلما انكب العامل على العمل غدا العالم الغريب المفارق الذي يخلقه امامه عالماً اقوى وصار هو ذاته أفقر وتضاءل باطراد امتلاكه عالمه الداخلي » .

وبقدر ازدياد عالم الاشياء اهمية وغنىً يفقد العامل من قيمته الانسانية . انه مضطر للتضحية بحياته لصالح قوة غريبة . وينجم عن حرمانه جميع صفاته الانسانية بالمعنى الصحيح ان يعامل في نهاية الامر وكأنه مجرد قوة فيزيائية . « وتمثل ذروة هذه العبودية في انه لا يبقى بوصفه عاملاً الا باعتباره فاعلاً

فيزيائياً ، ولا يكون عاملاً الا باعتباره فاعلاً فيزيائياً » .
وينعكس هذا التدهور الكلي في تثبيت الاجور . فعوضاً عن
ان يترجم الاجر القيمة الحقيقية للعمل المبذول تجده يتحدد
حصراً بحسب ضرورات العامل الحيوية » .

اضف الى ذلك ان العمل لن ينظر اليه بوصفه فاعلية
انسانية ، بل باعتباره خسارة المرء من ذاته . ويصبح من
المتعذر ادراك دلالة العمل العميقة الماثلة في اكتشاف الانسان
من خلال آثاره . وحينما يعجز العامل عن العثور على جوهره
مجدداً في عالم العمل يضع هذا الجوهر خارجه . « ان العامل
لا يدرك ذاته قرب ذاته الا خارج العمل ، وهو في العمل
يدرك انه خارج ذاته » . ولكن ما هذا الجوهر الذي يعثر
عليه العمل اثناء العمل حين لا تأسره الآلة ؟ ان العامل المرغم
على ان يعيش حياة فيزيائية محضة يجد من المتعذر عليه التملص
من الحيوانية . وهو لا يعود ذاته الا بممارسة وظائفه الدنيا .
« لقد أقصيت انسانية العامل من نطاق العمل النبيل والانساني
حقاً ، واضطر العامل الى التقهقر والانحدار الى رتبة البهيمة
إن لم نقل الى مرتبة مجرد آلة لا حياة فيها . ويتخيل العامل اذن
انه ليس بانسان ، ولا بكائن حر ، إلا في الفاعليات الاخرى
التي تؤلف وجوده ، في وظائفه غير السوية » .

ان الانسان الذي لا يرضي ، بالعمل ، إلا حاجاته الاولية ،
يفقد معنى الكلية ويفقد الاحساس بها . وعندما تجد فاعليته

ذاتها وقد انحدرت الى مستوى الفاعلية الحيوية للبهيمة بدلاً من ان تعكس الفكر البشري وتبرز الذات الانسانية يكف الانسان عن توحيد ذاته مع الجنس البشري وينزوي في جزئية وجوده البيولوجي . « ان الحيوان يؤلف كلاً واحداً مباشراً مع فاعليته الحيوية . انه لا يتميز عنها . انه تلك الفاعلية . والانسان يتخذ فاعليته الحيوية ذاتها موضوع ارادته ووعيه . ان له فاعلية واعية ... وان الفاعلية الحيوية تميز الانسان مباشرة عن فاعلية الحيوان الحيوية . بل ان الانسان ليس بكائن نوعي الا بذلك . أو انه ليس ذاتاً واعية ، أي ان حياته الخاصة هي بالنسبة اليه موضوع ما دام كائناً نوعياً . وبذلك وحده تكون فاعليته فاعلية حرة . وان العمل المنخلع يعكس العلاقة اذ يتخذ الانسان فاعليته الحيوية ، جوهره ، مجرد وسيلة لموجوده لان الانسان ، بوجه الدقة ، ذات واعية » .

والعمل المنخلع ، اخيراً ، يفصم عرى الرباط الاجتماعي حين يقيم التعارض بين غير ـ المالك والمالك . ذلك انه يتراءى خلف النتاج الذي ينهض حيال العامل الذي انتجه بدور قوة مستقلة ومسيطرة ، يتراءى في الواقع مالك هذا النتاج الذي يجسد ، في نظر العامل ، الانخلاع الذي يصاب به . « عندما يتصرف الانسان بازاء نتــاج عمله ، عمله الذي اصبح موضوعياً ، تصرفه بازاء شيء غريب ، ومعاد وقادر ومستقل عنه فذلك يرجع الى ان انساناً آخر غريباً ومعادياً وقادراً

ومستقلاً عنه يملك هذا الشيء . وعندما يجد نفسه امام فاعليته الخاصة في وضع العبد فذلك ان هذه الفاعلية تخدم انساناً آخر وتخضع لسيطرته وارغامه ونيره » .

يرى (ماركس) ان الانخلاع الذي يصيب العمل التقني ليس سوى ظاهرة عابرة . وهي تنتج عن انزلاق بين قوى الانتاج التي تطالب ، عندما تصبح اجتماعية ، باسباغ الصبغة الاجتماعية على وسائل الانتاج وعلى العلاقات الاجتماعية التي تبقي على ملكيتها الخاصة . وبالرغم من ذلك فان الآلة ذاتها ، على ما يبدو ، تمارس علينا نتيجة انخلاعية . ان ايقاعها اشبه بايقاع جديد شنيع لا نلبث ان يخنقنا عندما يدخل حياتنا . فالانخلاع يلبس اذ ذاك حلة اضطراب سدى عقيم جعل (شيلر) Scheler ينكره ويصفه بأنه « تزمت العمل » . ان العمل يستولي على سلوكنا استيلاء يحرمنا من أي تأمل .

وانما ينهض (نيتشه) ضد هذا الشر الذائع في العصور الحديثة في صفحة لم تفقد من اهميتها الحالية شيئاً . « هناك وحشية مثل وحشية الهنود الحمر في طريقة نشدان الامريكيين للمال : وان جنونهم بالعمل — وهو عيب العالم الجديد حقاً — شرع سلفاً ينتشر بالعدوى في اوربه العجوز واخذ ينشر عوز الفكر وهو عوز غريب كل الغرابة . وصار الناس منذ الآن يخجلون من الراحة ، وصار الانكباب على التفكير يثير تأنيب

وجدانهم . انهم يفكرون وساعتهم في يدهم ، مثلما يلتهمون طعامهم وأعينهم شاخصة الى لوحة البورصة . انهم يعيشون عيش من يخشى على الدوام ان يفوته شيء ما . ومن الافضل في نظرهم صنع أي شيء ، على عدم صنع شيء . وهذا هو المبدأ الذي يؤلف ، هو أيضاً ، الحبل الصالح لخنق كل ثقافة وكل ذوق رفيع . لم يبقَ لدى المرء الوقت ولا القوة اللازمين للاحتفالات والمجاملة واستعذاب المحادثة ، وبوجه عام ، للفراغ ... وقد صار العمل يقترن باطراد بالشعور الصالح . واطلق على طلب الفرح سلفاً اسم الحاجة الى الراحة ، واخذ يبعث الشعور بالخجل من ذاته... وفوق ذلك ، قد يبلغ الناس بعد لأي ، لا يستطيع الاستجابة لميله الى حياة التأمل بدون ان يزدري نفسه وبدون سوء الطوية » .

ومن الجائز الاعتراض على هذه الاسطر التي كتبت في نهاية القرن التاسع عشر بأن مدة العمل في الولايات المتحدة بوجه الدقة قد تضاءلت بالتدريج على نحو أن تنظيم اوقات الفراغ بات وكأنه المشكلة الرئيسية في الحضارة الامريكية . غير ان جميع علماء الاجتماع الامريكيين يلحفون على وسواس اللاعمل الذي يقود اناسي عصرنا الى حمل الحال النفسية التي يتركهم العمل فيها الى اوقات فراغهم . فالعمال ، وهم أشبه بسجناء يدورون في « زنزانتهم » او كأطفال حبستهم الامطار في منازلهم ، يحتملون بعسر الوقت الفارغ الذي يتاح لهم .

ويتميز الاستقصاء الذي أجري في مدينة (اكرون) Akron بدلالة بيّنة. ان صناعة المطاط تسود في هذه المدينة. وفيها يبلغ هذا الفرع الصناعي الحد الاقصى من الكمال. وقد امكن اقامة اسبوع الاثنين وثلاثين ساعة، مع الحفاظ على الاجر المقابل لاسبوع الاربعين ساعة. ولكننا نجد ٢٠٪ منهم يعملون وقتاً كاملاً في مشروعين مختلفين، بينما يمارس ٤٠٪ منهم عملاً ثانياً في وقت جزئي، وليس مرد ذلك اذن الحاجة بل ان الدافع اليه يرجع الى ان العمال يريدون الافلات من اوقات الفراغ التي يعتبرونها طويلة باسراف. ومن المتعذر عليهم ان يتخلصوا من أسر ايقاع الآلة الساحق ليعودوا خلال وقتهم الحر الى ايقاع حياة اقل توتراً واكثر رحابة واتساعاً.

ويزداد وضوح التأثير الانخلاعي الناجم عن الآلة أيضاً عندما تدخل الآلة بتماس مباشر مع الانسان، أي في الانتاج الصناعي. فالاستقلال الذاتي للآلة وقدرتها على التجريد يبلغان حداً يجعل تصور تنظيم العمل يستجيب حصراً للمطالب التقنية بدل خضوعه للاعتبارات الانسانية. ومثلما أُحكم أمر الآليات الصناعية بدقة شديدة بتفكيك العمل الذي ينبغي عليها انجازه، يرى البشر الذين يرتبطون بخدمتها ان وظائفهم تتفتت كذلك وتتفجر في شكل مهمات جزئية جداً.

وقد ادرك (برودون) بوضوح سمة العمل الانسانية، ذاك العمل الذي لم يعد الانسان يلقى نفسه فيه لانه يجاوزه،

وذلك عندما لاحظ في موءلفه « خلق النظام في الانسانية » قائلاً : « لقد اصاب الاخلاقيون في احتجاجهم على تقسيم العمل الذي يبلغ حدوده القصوى : فما هذا الانسان الذي يعرف ، غاية ما يعرف ، سر تدوير يد آلة من الآلات او حمل سلة كبيرة او سحق ملاط أو صنع جزء من ثمانية عشر جزءاً من الابرة ؟ اترى ما يملأ الشرط الاساسي للعمل في ان نحيل المنتج ، على هذا النحو ، الى دور مطرقة ، او نابض ، او جناح طاحون ؟ » .

وما برح العمل يتقدم منذ ان كتب (برودون) هذه الاسطر . وقد اخبرنا (جورج فريدمان) في كتابه « العمل المفتّت » عن انطباعاته التي شعر بها لدى زيارة مصنع ساعات ، وهي انطباعات تنطوي على مثل تلك الادانة . يقول : « زرت قبل بضعة اعوام مصنع ساعات يصنع بطريقة التماثل انتاجاً كبيراً من الساعات الصغيرة والساعات المنبهة . وكان يصحبني عالم نفس ــ تقني يجيد الخبرة في شوءون تقسيم العمل وهو يجهد حيثما يلجأون الى استشارته من اجل اقصاء التعب الجسدي والعقلي عن القائمين بالمهمات « المكسورة » . وكان المشروع المجهّز بأحدث الآلات يتسم بتنهيج عقلي دقيق جداً من الناحية التقنية . وكنا نرى في جميع ارجاء المعامل عاملات وعمالاً « اخصائيين » يكررون عدة مرات في الدقيقة الواحدة العملية ذاتها وهي موءلفة من بعض الحركات الاولية المدروسة دراسة

دقيقة . انهم طابعون ، وقاطعون ، وثاقبون ، وباردون ، وصاقلون ، وكان يبرز من بينهم هنا وهناك بعض محترفي صناعة الساعات وكأنهم بقايا عصر بائد ، وهم « المنجزون » او رؤساء العمال الذين يعرفون جميع دواليب ساعة ويقدرون وحدهم على فكها واعادة تركيبها .

« وقف مرافقي وقفة قصيرة امام عامل شاب كان يثقب ببعض حركات نمطية متجمدة الشرائح الحاملة لدواليب الساعة وكان يمدد بها شريطاً ميكانيكياً مرة كل عشرة ثوان وقال لي بعض لحظة تفكير : «انظر ، ان الانسان هنا اعظم من مهمته» .

ان العمل المجزّأ يجد اقصى تعبير عنه في العمل المتماثل الانتاج ، وهو يضيف الى تفكيك العمل تفكيك الحركات . ومن شأن الصناعة الحديثة انها تحمل طابع هذه المنظومة التي ابتكرها المهندس الامريكي الشهير (فردريك وينسلو تيلور) F. W. Taylor فقد لاحظ ان ٧٠٪ من العمل كان يهدر لفقدان التنهيج العقلي لمختلف الاعمال الجزئية وسعى الى تقليل الوقت الذي يضيعه العامل بتحليل مختلف الحركات التي يتركب منها كل عمل وادخل القياس الزمني للمدد التي تتطلبها شتى الحركات . وانطلق (فورد) Ford من التيلورية وتصور العمل بطريقة الانتاج المتماثل موكلاً أمر تنسيق الاعمال المختلفة الى ميكانيكية . ويسعى **التنظيم العلمي للعمل** الى تعميم هذه الطريقة بتطبيقها على التنظيم الشامل في المشاريع الصناعية .

بديهي ان التيلورية لم تستلهم الاعتبارات الانسانية ابداً. وان هدفها الوحيد هو الحصول على اعظم مردود بأقل كلفة ممكنة. فاذا نظرنا اليها عندما تبقى في حدود معقولة وانها لا تقوم على فرض ايقاع انتاج مسرف على العمال ومن واقع انها تؤدي الى تنظيم اكثر عقلانية للعمل والى تحسين طريقة العمل وجدنا انصار التنظيم العلمي للعمل يصيبون في تأكيدهم على ان هذا التنظيم يسهم في توفير قوى العامل وتيسير سبل الاجور المرتفعة بمثل ما يعود بالنفع على رب العمل. وبالرغم من ذلك فان (تيلور) نفسه يعترف في كتابه « الادارة العلمية » بأن منظومته وان برهنت على نفعها في مسيرة الانتاج الصناعي لم تكن ذات نجوع ثابت في حل المشكلات الكثيرة التي تطرحها الحياة العمالية.

بل ان من الممكن مناقشة رتابة العمل في الانتاج المتماثل او على الاقل مناقشة النتائج السيئة الناجمة عنه. ان تكرار الحركة ذاتها في فترة متماثلة من الزمن يولّد براعة فائقة تجعل الحركات تنتهي بأن تقع خارج الشعور. ولا حاجة لمراقبتها بالحواس. وكأن اسلوب العمل قد عهد به ان صح القول الى ما تحت الشعور. اضف الى ذلك ان العمل يكون افضل بقدر استسلام العامل للآلية والروتين. واذ يكف الشعور عن الخضوع لنظام يضغط عليه يعود الى احتياز جاهزيته. وعندما يتحرر الفكر من كل قسر يستطيع الاستسلام

الى الاحلام السريعة . وما دام الانتباه قد انحل الى نوع من يقظة مرتبطة بالنخاع الشوكي ، فمن الجائز ان تصحبه ثرثرة وموسيقى « وظيفية » . ويبين (جورج فريدمان) في كتابه الملمع اليه من قبل وهو « العمل المفتّت » ان الارتياح النسبي لدى العمال الذين يناط بهم عمل انتاج متماثل ليس مجرد فرضية أو طوباثية .

ولكن لنفرض ان هذا الارتياح حقيقي وانه ليس مجرد تكيف نفسي مع الآلة مما تفرضه غريزة الحياة على العامل ، فكيف يتسنى لنا ، من وجهة النظر الانسانية ، تبرير عمل يستغني عن اي اسهام ارادي حتى انه ينحدر الى رتبة فاعلية وظيفية محضة ؟ فاذا صح ان العمل هو اساس كل تأكيد شخصي بالذات ، فكيف نوفق بين فاعلية معزولة هي فاعلية من ينجزه وبين الحاجة التي يشعر بها الانسان في ان يعرب عن ذاته في اثره ؟

ثم ان ارتياح العامل المرغم على العمل الآلي ارتياح ظاهري اكثر منه حقيقياً . انه القناع الذي يخفي صبراً كئيباً . وان الحاجة الى الانعتاق التي تصحب كل عمل يتم بصورة ميكانيكية هي خير برهان على ان العامل لا ينجح إلا جزئياً في كبت شعور الاحباط الذي يقوم لديه بصورة كامنة . وليس في وسع التنظيم العلمي للعمل ان يتحقق إلا على حساب التوازن

النفسي لدى العامل . ومن شأن الاحلام السريعة ان تنقلب سريعاً الى فرار نحو لا واقع يشحذ يأساً لا مخرج له بدلاً من تعويضها عن رتابة العمل .

يقول (جورج فريدمان) أيضاً في كتابه المذكور قبلاً : « ان عدم الارتياح في العمل ، سواء أكان شعورياً ام غير شعوري ، يجري تأثيراً ثابتاً ومتعدداً في الحياة خارج العمل ما دام يترجم عن ذاته في ظاهرات الانعتاق نحو فاعليات جانبية . ومن المعلوم ان كل انعتاق يمثل في نظر علماء النفس تصرفاً عصابياً مصحوباً ، في اشكال مختلفة ، بكبت وانفصال عن جزء من الواقع ، باحباط بل واحياناً بميول عدوانية . وعندما يشعر الفرد بالحاجة الى الفرار من عمله المهني نحو شيء آخر فذلك ان العمل لا يمكن ان يؤدي لديه الدور الاساسي الذي ينبغي ان يضطلع به في تفريغ نزعاته العميقة وفي توازن شخصيته » .

ان تأثير العمل الآلي في احداث الانخلاع يصيب الحياة الانسانية بأسرها . ذلك ان التقنية تبدأ بخلق عالم مختلط معاد لانساني بدل تحويلها العالم الطبيعي الى عالم انساني . وان المشهد الصناعي يكف عن ان يكون ارض البشر التي يسودها احترام الايقاع الخالد والحياة العضوية . انه يبدو ، وقد اصابته الصناعة الجبارة بجميع انواع الادناس وكل انواع الجروح حتى قبح ،

يبدو فريسة قوى اولية تثأر لنفسها على هذا النحو من التقنية ، التي انتصرت عليها . ويلاحظ (ف. ج. جنجر F. G. Jünger في « حول كمـــال التقنية » ان « المشهد الصناعي يتصف بشيء من البركانية ؛ ونحن نجد فيه الحمم والرماد والدخان والغازات والغيوم الليلية المحمرّة كما نجد اجتياحاً عاماً » .

ان التجمع الصناعي الذي يفرضه استعمال الآلات ينتج الضيق الانساني وشعور الانحصار . وينتج عنه اهتزاز ضخم يأتي على جميع الروابط التقليدية . فبعد انتزاع الناس من ارض مولدهم وحرمانهم من اطرهم القديمة واجتثاثهم من منابتهم وفرض انماط موحدة عليهم تجدهم يتكدسون في هـــذه « الجحور بلا روح » الماثلة في المجمعات الكبرى المبنية في ظاهر المدن الرئيسية . لقد طردوا من بيوتهم التي كان في وسعهم ان يعيشوا فيها كما يحلو لهم بمنأى عن التأثيرات والفتن الخارجية ولم يعودوا يتصرفون إلا بسكن موقوت ويمكن مبادلته بغيره وقد حكم عليهم بأن يتيهوا في خضم كتلة جماهيرية غير متمايزة مع بقائهم معزولين ما دام من المتعذر ان توجد اية بنية عضوية تربط بعضهم ببعض . انهم اشبه بذرات غبـــار ركمتها هبة ريح في مكان ما ، وان تماسكهم تماسك واه يتهدده على الدوام جبل من الرمال .

واذ يخلق الطغيان التقني على هذا النحو الجماهير فانه يفرض على كل تظاهرة فردية شروطاً تزداد عدداً باطراد .

وان من يحاولون مقاومة القدرة الجبارةُ العاملة على توحيد المستوى في مجتمع مصنّع كله يتعرضون لخطر اعتبـارهم غير متكيفين اجتماعيين . أولم يشأ (افلاطون) قديماً ان يطرد من مدينته ذات النظـام الشمولي من اسماهم « الشعراء » او « السوداويون » ؟

وينجم عن نزوع الحياة الاجتماعية الى محاكاة التداخل الدقيق في دواليب الآلة ان تختلط ادارة البشر بادارة الآلات . ولا يلبث التقنيون الذين يؤثرون في الاشياء ان يتحولوا الى تكنوقراطيين يؤثرون في الناس بالاستعانة بالاساليب ذاتها . فتنشأ اقطاعيات جديدة قوامها مهندسون وعلماء واداريون وهي مزودة بأعظم سلطة على الاطلاق عرفها تاريخ البشر ؛ كيف لا وهم يتصرفون تصرفاً مطلقاً بسكن مخطط ، وبتغذية تحمل بقوة طابع التطبيقات الكيميائية ، وحتّى بالطقس الذي وان لم يستطع العلم توجيهه بعد ، فانه أخذ منذ الآن يؤثر فيه تأثيراً كبيراً . وجلي ان الخطر خطر كبير ، وهو خطر ان نرى هؤلاء المختارين يبنون عالماً تنحل فيه المشكلات الانسانية الى مجرد مشكلات تقنية .

ومن شأن التقنية ذاتها انها تيسر اقامة مثل هذا النظام . وان تقنية الاعلام والاتصال تقدم ، في الواقع ، الوسائل الضرورية لارساء التكنوقراطية على قاعدة من قبول الجماهير

العام . ويبدو ان الانتشار السريع والكلي للاخبار يحرر العقول ويكفل للجميع اعلاماً كاملاً ودقيقاً يتيح اتخاذ موقف من المواقف عن معرفة وادراك . وعندما تكون مصادر الاعلام خاضعة للرقابة وللتوجيه ، وهذا الخضوع يزداد يسراً كلما امسكت (الدولة) بهذه المصادر الاعلامية ، عندئذ يتحوّل التحرير الظاهري الى ضغط لا يقاوم وهو يفرض على الجمهور ، بارهاف اقصى ، افكاراً على نحو تجعل الجمهور يعتبرها افكاره. وبدل اشتمال الرأي العام على الآراء الصادرة عن تفكير الافراد تفكيراً حراً ، نجده ينتج عن قدرة الجاذبية والهلوسة الناجمتين عن التقنيات النفسية التي تطبقها الجريدة والاذاعة والتلفزة .

ان خسارة جميع القيم التقليدية التي تسم العالم التقني تحرم الناس من دعم ماضٍ زال الى الابد ومن سند مستقبل لن يتحقق نجاح وضعه في منظور تاريخي . وقد اصبح الناس منذ الآن يعيشون في حاضر خالٍ من الذكريات والآمال . وعلى الرغم من ذلك ، فان الحياة الاجتماعية تقتضي ، ان شاءت عدم التفكك ، عدداً من القيم التي يعترف بها الجميع . ان الكنز الذي جمعته الاجيال السابقة قد اصبح شيئاً لا ينال ، ولذا يسعى الناس بدون طائل الى تسجيل مقاصد جديدة في عالم خلو من المعنى .

وعلى هذا النحو نشاهد ازدهاراً موصولاً لاساطير جوفاء ، ولأهواء جمعية غير معقولة ، ولتزييفات عقائدية

دامية . ثمة مذاهب عابرة تطرح نفسها على انها حقائق مطلقة وتزعم ، بهذا الاعتبار ، انها توجّه حياة البشر . انها وليدة فكر التجمع ، وهي تحمل علاماته : التبسيط ، وهو عدو كل ارهاف وكل احتياط ، يخلق خصومات زائفة ومخالفات وهمية ويسبب القسوة ويبعث العدوانية وهما اللتان تشهدان على فقدان الطمأنينة . ان المذهب الشمولي ، وهو الشكل الاقصى لاحتقار الانسان ، يميطاللثام عن وجهه الشنيع .

اعلن (سان سيمون) Saint-Simon هيمنة الصناعي ، اي الانسان المشارك في الانتاج ، وهيمنة العالم داخل مجتمع تسيطر عليه الآلة . ونحن نذكر المقطع الشهير الذي قيد من اجله الى المحكمة : « اذا حل مصاب جلل ذات ليلة وقضى على اعظم شخصيات الاسرة المالكة وعلى الوزراء وكبار القضاة فقد يبكي الفرنسيون لموتهم لان لهم قلباً عطوفاً ، ولكن ذلك لن يؤدي في الواقع الى انقلاب حقيقي في الامة . وعلى العكس ، ان زوال العلماء الكبار والصناعيين وارباب المصارف فجأة قد يوقع بالمجتمع خسارة عظمى لان من المتعذر تعويضهم » .

ان تقدم العلم والتقنية يقلب في نظر (سان سيمون) التسلسل الاجتماعي . وهو تطور نافع يجلب الحرية للناس . وان حكومة البشر الطاغية تتلاشى وتفسح المجال امام ظهور

حكومة الاشياء المحرّرة . وقد تنبأ (سان سيمون) ، ببصيرة نافذة نادرة ، بنمو المجتمع الصناعي المحتوم . وبالرغم من ذلك فقد نسي ان يستخلص النتائج القصوى المترتبة على هذا النحو . ان حكومة الاشياء تقضي بأن يعتبر البشر انفسهم اشياء . ولئن كان التصنيع في الدول الشمولية يكفل الحرية المادية فانه يقضي على الحرية الروحية .

ويعظم خطر شتّى ضروب الانخلاع المرتبطة باحتمالات نزع العالم التقني عن البشر آدميتهم بقدر ما ان امرها ينتهي الى ان تصبح لاشعورية . ان الانسان يقبل سيادة الآلة سيادة مطلقة ويقيم بالرغم من ذلك في عالم ينكره . ويلجم الجمهور شعوره بعبوديته ويحبس نفسه في نوع من سعادة نباتية تصمّ اذنيها منذئذٍ عن كل تساؤل حول الحياة والموت . وقد طُرد من عالم الغدّ ذاك التمرد ، « وهو الارادة القديمة الماثلة في عدم الرضوخ » كما تحدث عنها (البير كامو A. Camus) . انه مستقبل مغلق على نفسه ، ومتحجر ، أشار اليه (نيتشه) في صفحة رائعة تصور فيها تنبوءه بحسب العناصر المستمدة من الحاضر حصراً ، وهو تنبوٌ يرتدي حلة انذار رهيب :

« لقد صغرت الارض ، وأخذ آخر انسان يقفز فوقها وهو يحيل الاشياء كلها الى ابعاد صغيرة . ومن المتعذر القضاء على عرقه كما هي الحال بازاء عرق البراغيث . فالانسان الاخير

هو الذي يُعمـّر اكثر ما يُعمر . يقول آخر البشر وهم يغضون الطرف : لقد اخترعنا السعادة . بعض من السم من حين الى آخر : انه يسبب احلاماً سارة . ثم كثير من السم في آخر المطاف كي يموت من يموت بسرور . انهم ما زالوا يعملون ، لان العمل تسلية . ولكنهم يحرصون على ألاّ تزعج هذه التسلية شيئاً . لا وجود لراعٍ ، بل بوجود قطيع واحد . وكل الناس يطلبون الشيء ذاته ، كلهم متماثلون ، وكل من يحس على نحو مخالف يدخل من تلقاء نفسه دار المجانين » .

لا ريب في ان المهمة الاساسية الملقاة على عصرنا هي في القضاء على شتى الانخلاعات التي انجبها ادخال الآلة في حياتنا . وعـلى الانسان ان يستعيض عن رضوخه لمختلف الميكانيكيات التي تحاصره ان يتعلم كيف يخضعها لاهدافه . وما يرجع تفوق الآلة الا الى ان التقدم المادي قد سبق التقدم الروحي . لقد كان (ماركس) يعزو الفوضى الاجتماعية الى الفارق بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، أو بعبارة اخرى ، الى الفارق بين التقدم التقني والركود الاجتماعي . ولكن ، أليس من الاصح أن نتحدث عن ركود انساني قد يشمل جميع ضروب التخلف الذي اصاب الانسان في استخدام الوسائل الفيزيائية الضخمة التي قدمتها اليه التقنية ؟

يقول الفيلسوف (بردائيف) Berdiaev : « عـلى الآلة ان تكون اداة خاضعة للانسان ، ان تكون مساعداً له

ومعيناً . وهذا يعني ان من الواجب اسباغ الصبغة الانسانية على التقنية التي تنزع الى ان تصبح لاانسانية . وليس من الممكن ان نعارض الاكتشافات العلمية لمجرد ان نتائجها العملية قد تكون نتائج خطرة . ان الاكتشافات العلمية تؤلف بذاتها قيمة انسانية . وهي مظهر من مظاهر جدارة الانسان وقدرته . ولئن امكن ان تصبح الاكتشافات العلمية خطراً على وجود الانسان وعلى المجتمع الانساني والمدنية ، فلذلك ينشأ عن انحطاط المستوى الخلقي والروحي للانسان الحديث ... وهذا كله يقتضي حركة روحية جديدة في العالم » .

ففي وسع الانسان ان يأمل بامتلاك التقنية حين يفتح دربها امام قوى الفكر المرمّمة . وسيظل جهد التحرير الخارجي الذي انجب الآلة ناقصاً اذا لم يصحبه جهد تحرير داخلي يوازيه . وما فائدة ان نزيد القدرة المادية زيادة معجزة اذا لم يعد الانسان يدري ما هو فاعل بها ؟

لقد استطاعت البشرية فجأة السيطرة على الطبيعة بعد أن كافحت خلال آلاف السنين ضد عبوديتها . وبعد ان بقي الانسان عبداً حتى الامس يجد نفسه بفضل التقنية وقد رقي الى منزلة السيد المطلق . انه تغير سريع باسراف لا يمنع وقوع الانسان في نقائص العبد المعتوق الذي يجهل طبيعة الحرية الحقيقية . انه ثمل بسلطته الجديدة تماماً ، وهو يستسلم للاوهام

المشؤومة للعلوم الموضوعية التي يدين لها بانتصاره . وغير خاف أن هذه العلوم ان كانت ترفده بوسائل تحرره فانها أبعد عن تحقيق هذا التحرر . وان علوم الانسان هي التي تتيح ، باعادة اكتشاف القيم الانسانية ، توجيه فعله بالاتجاه الموائم لمصيره . وان الانسان ، وهو مهدّد بالانخلاعات التقنية، لن يمضي في مسيرته نحو الحرية الا اذا جهد على الابقاء على افضل ما لديه وحرص على زيادة ثروته وغناه .

الفصل السادس

حضارة العمل

من شأن كل تعريف انه ينطوي على ضروب من الاهمال . وان مما يجانف التنوع اللانهائي للواقع ان نسعى لحبس هذا التنوع داخل صيغة . ولا يفلت مفهوم حضارة العمل من هذا العيب . فكل حضارة تستند الى عــــدد من القيم التي ليست بالضرورة متسقة بعضها مع بعض على نحو انها تقبل بقيام قاسم مشترك بينها . اضف الى ذلك ان النظام الاقتصادي والنظام الاجتماعي وهما يؤلفان المجال الخاص بالعمل بالمعنى الدقيق لا يحددان كلاهما جوهر عصر من العصور وحدهما . وان اعتبار العمل ، ان لم نقل المبدأ الوحيد ، فعلى الاقل المبدأ السائد في عصرنا ، لا يفوز بما يبرره اذن الا بقدر اعتبارنا ان حياتنا كلها تتأثر به . ومن الجلي انه لم يبق من الممكن البتة على ما يبدو عزل مشكلة العمل عن سائر المشكلات الانسانية . وان مصير الانسان الحديث ليختلط بفاعليته .

وبالرغم من ذلك فان الموقف التفكيري الذي ينطلق من الفاعلية الانسانية ويتيح الصعود الى الانسان ذاته ليس بمكسب

حققته الفلسفة الحديثة . فقد مارسه سابقاً (سقراط) ووسّعه . ومن المعلوم انه ابن نحات وقابلة ، وتروي بعض التقاليد القديمة انه نفسه كان مثّالاً وقد وسّع في الواقع ما اسماه « تخنه » Techné أي التقنيات الاجرائية وجعله يشمل الحياة الانسانية بأسرها .

ويختلف (سقراط) عن المغالطين الذين يسعون ، بالكلام والتملق ، لتحقيق غلبة حقيقة صنعوها من قبـــل بحسب بعض المعايير الخاصة بهم، يختلف عنهم في انه ينصرف عن الكلمات طلباً لانتزاع جوهر الاشياء من الاشياء ذاتها . وقد استخدم الملاحظات التي اتاحها له وسطه العائلي وفاعليته الحرفية ذاتها ووضع مطلب القيم على مستوى مهن عصره . وقد أخذ عليه في « غورجياس » ما يلي : « انك لا تتكلم إلا عن صانعي الاحذية والدباغين والطهاة والاطباء » ، وهذا المأخذ يعرب عن دهشة معاصريه حيال طريقة من التفكير الفلسفي الرامي الى اعادة وجود بنية التجربة الميتافيزيائية في عمل البشر .

واليكم اكتشافه العظيم : ان طبيعة الفعل الخاصة تتبع الغاية التي يرمي اليها . فالفكرة هي التي تسبق الصورة ، والمعرفة هي التي تقدم التنفيذ . يقول : « ليس الانسان بأعقل الحيوانات لان له يدين ، بل ان له يدين لانه أعقل . فلولا العقل لما كانت اليدان خيراً . وماذا تنفع اليدان ثوراً ؟ » .

وفي محاورة (اقراطليس) يلح على الفعل الذكي في الاسباب الغائية . ان الشيء لا يحدّده اسمه ولا طبيعته ولا صورته ، بل الفعل ذاته والقيمة التّي تلازمه . وعلى هذا النحو يلتقي في « التخنه » ذاتها الحق والخير . وما دامت الفاعلية تجري ابتغاء هدف تريد تحقيقه ، فان الحق ، اي العلم الذي يوجهها ، يلتقي بالخير ، أي بالفائدة الناجمة عنها .

والى هذا الحضور المزدوج للحق والخير في (التخنه) يستند تفاؤل (سقراط) الاخلاقي . انه واثق من امكان تعليم الفضائل ، او بالحري مقتنع بأن معرفة الفضائل هي ممارستها . وما دامت المعرفة هي التّي تنجب الفعل فان مجرد معرفة العدل يطابق ان يكون المرء عادلاً . ويرى (سقراط) « أن لا وجود الا لخير واحد هو المعرفة ، وشر واحد وهو الجهل » .

وقد ادخل (افلاطون) بعض الارهاف على انصهار الحق بالخير كما حسب (سقراط) ان في وسعه تحقيقه ، بمعنى ان مفهوم المعرفة يتميز لدى (افلاطون) عن مفهوم الحق . ويذهب (افلاطون) الى ان التفكير لو كان يكفي لبلوغ الخير لوجب ان نضع على صعيد واحد الكاذب والمولع بالحقيقة ، السارق والحارس . ذلك ان افعالهم الصالحة والطالحة أليست واعية على قدر سواء ؟ ولكن (افلاطون) يمضي في الدقة ويرى ان الحق ، ومعه الخير ، يقعان خارج مجرد المعرفة

الانسانية ، إنهما ينتميان الى مجال (المثل) . وعلى هذا النحو يصبح (الخير الاسمى) في نظره غاية الفاعلية الانسانية ، والمبدأ الذي اليه تستند حقيقتها وقيمتها .

ولكن ما هو هذا (الخير الاسمى) الذي يسود حياة البشر ؟ ان (افلاطون) يكتفي بتمثيله تمثيلاً رمزياً : ان فكرة (الخير) المثلى اساس في مجال اللامرئي لمعرفة كل ما يوجد وهي تؤلف جوهره وذاته مثلما تهب الشمس في العالم الحسي الاشياء كلها النور والحياة والنمو .

ومن المفيد ان نميز في هذه المناقشة عنصرين متفاوتي القيمة . اما مفهوم (التخنه) ذاته فاننا لا نستطيع اعتبـاره حكماً في العمل الانساني . انه يترجم قدرة الانسان على تطبيق معارفه المكتسبة على مادة يشكلها ولكنه لا يحولها . وهذه القدرة فاعلية صنع ، لا فاعلية ابداع . والامر غير الامر بالنسبة للصلة التي يقيمها (سقراط) و (افلاطون) بين (التخنه) وبين الفكر ، بين الفعل وبين الغاية التي يهدف اليها . ونحن اذ نوسّع (التخنه) القديمة الى ابعاد التقنية الحديثة التي تشمل الحياة الانسانية بأسرها فاننا نمنح في الوقت ذاته مطلب غاياتها اطاراً أوسع بحيث تظهر داخله جميع جوانب الحضارة الحديثة . وان غائية العمل التي لمحها (سقراط) و (افلاطون) تلقى في ايامنا الحاضرة تبريراً فائقاً .

وعلى الرغم من ذلك ، فان أهمية العمل الاساسية لا تتجلى للعيان مباشرة . بل انها تختفي وراء حجب ثلاثة يترتب على تفكيرنا الكشف عنها حتى نميز اطر حضارة العمل التي ما تزال في سبيلها الى الظهور .

لقد ارتدى العمل في عصر التقنيات سمة نفعية باطّراد . وان جميع الحاجات اليومية، من ابسطها حتى اسماها من الناحية الروحية ، تلقى ، كلياً او جزئياً ، ما يرضيها بوساطة اشياء مصنوعة . فنحن محاطون بكثرة من الاشياء التي نستخدمها بدون ان نفطن الى انها ، فضلاً عن الوظيفة التي تؤديها ، تشهد امامنا على تكافل انساني مطّرد يثير التزامنا وعرفاننا . وان تعقد التجهيز التقني والثقافي الموضوع تحت تصرفنا يبلغ حداً يحجب عنا وحدة وحيه والهامه .

ثم ان التنظيم الاقتصادي ، وقد ابتلي بالضخامة ، يسبغ على العمل مظهراً مجرداً باطراد. ان الاشياء تفقد سمتها بوصفها من صنع انساني وتبدو لنا في حلة مغفلة هي حلة السلع. ونحن إذ ندفع لقاء شيء من الاشياء ثمناً يحدّده قانون العرض والطلب ، لا نكاد نشعر بحادث ان الشراء والبيع يجعلاننا نسهم في تبادل الخدمات المتقابلة على نحو اعظم باطراد . ان الشيء صامت . وهو لا يحمل الينا مباشرة تحية الآخرين ، ولا التعاطف وتأكيد الصلات الوثيقة التي اصبحت منذ الآن تربط الناس بعضهم ببعض .

والحياة الاجتماعية ، اخيراً ، تفرض على العمل مظهر كفاح دائب موصول . وبدلاً عن ان تقدم لنا رؤية مباشرة لتعاون كلي تبدو لنا على انها حقل مغلق تتصارع فيه قوى متخاصمة . ان النظام الاجتماعي ، وقد عُهد به الى قوى لاانسانية وميكانيكية ، لا يكاد يعكس هذا اللقاء الاجتماعي الانساني الذي به ينتظم ويفوز بنجوعه .

والتقنية ، بالرغم من ذلك ، تضمر في احشائها وعداً بعالم افضل يوسّعه الجهد الانساني ويزيد غناه . ان هذه التقنية تنتزع من جراء قوتها اشكالاً كامنة من رقادها الكوني وتجلب الى النور واقعاً كان موجوداً من قبل . وها هوذا «ما وراء كون» ينضد ذاته فوق الكون ليؤلف عالماً يلتقي فيه الفكر البشري بالنظام الطبيعي .

ومن الثابت ان ارادة خلق عالم انساني انما تنبع من الحب . وهذا الشعور يقوى بازدياد وعي البشر بأن مصيرهم ليس قدراً يجب الرضوخ له بمثل ما هو كرامة ينبغي غزوها . والفكر التجمعي الذي يؤلف بين الكائنات البشرية ما دام عليها ان تقاوم بيئة معادية يتحول الى تضامن وثيق العرى عندما يعلم الناس انهم متحدون في متابعة عمل محرّر مشترك . وان التقدم المادي ينجب التقدم الانساني كما ييسّر التقدم الانساني التقدم المـــادي .

ولا ريب في ان هذا التأثير المتبادل بين التقنية والانسان هو الذي يؤلف الخط الموّجه في حضارة العمل. وهو يمر بالتطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لعصرنا.

ان العمل الصناعي يتبع الى حد كبير مصادر الطاقة التي يتصرف بها. ومن الملاحظ ان التقنية تجعل هذه المصادر انجع باطراد، واكثر حركة ايضاً، الامر الذي يجعل الانسان يجد نفسه في كل مكان متحرراً من انواع الخنوع المادي والفيزيائي المحض. وقد تحققت الخطوة الاولى في غزو الطاقة عندما استخدمت قوى الماء والهواء المحركة في شكل طواحين الماء وطواحين الهواء. وحلّ عمل العناصر الطبيعية في بعض انواع النشاط محل قوة الانسان العضلية. وتسارعت هذه الحركة التحريرية واشتد ازرها باختراع الآلة البخارية التي تغتذي بالفحم الحجري وآلة المحرك الانفجاري التي تغتذي بمحروقات سائلة. ولكن الخطوة الحاسمة قد تمت عندما حملت الكهرباء، بفضل وجودها في كل مكان على نحو تكفله شبكات لا تزال تمضي في الاتساع، حملت الطاقة الى جميع الامكنة وفي جميع الاوقات. وماذا نقول اخيراً عن الطاقة الذرية المنتزعة من المادة ذاتها؟ انها لا تنضب، وهي ترجع الى حجم صغير غاية الصغر، وتتوّج الجهد الذي انفقه البشر منذ آلاف السنين للتحرر من العبودية التي كانت الطبيعة تفرضها عليهم.

وقد واكب ذلك وقف انحطاط العمل الذي كان ينجم

عن دخول الآلات . فقد ظل العامل يرضخ لقسر عمل لاانساني طوال اتصاف الآلة بانها ليست سوى استطالة الاداة ، واتصاف الاداة بأنها لم تكن سوى استطالة اليد. ولكن منذ ان أصبحت الآلة تملك مصادر طاقتها الخاصة واخذت تنجز كل حركاتها بدون أي تدخل خارجي نجا العامل من الطغيان واصبح منذ ذلك الوقت مكلفاً باطلاق ميكانيكيتها ومراقبة مسيرها ، وبذا عثر من جديد على كرامة انتزعها منه عهد التقنية الاول . فبعد ان كان مجرد فاعل اصبح قائداً ، وان عبد الآلة القديم يرى نفسه وقد اوكلت اليه وظائف المراقبة .

ثم ان تقسيم العمل ذاته يبدو هو ايضاً في حلة قشيبة . انه لم يبق فدية التقدم الصناعي . بل انه وقد مضى الى حده الاقصى يبدو غير مقتصر على اذلال الفرد وانما يجنح الى عرقلة تقدم الانتاج . وعلى هذا النحو يستعيد العامل الانساني حقوقه وقد حسبوا ان في وسعهم اهماله . يقول (ج . ث . هومانس) G. C. Homans الاستاذ في جامعـــة (هارفارد) « ان تقسيم العمل يقلّل كلفة العمل من حيث الجهد الانساني والمال . ولذا نجد جميع المجتمعات قد نمت بتخصيص وظائف اعضائها . وقد كان الباحثون من (آدم سميث) حتى (ف . و . تيلور) يقرون ، بدون انتقاد ، بأن تقسيم العمل كلما ازداد ازداد الاقتصاد الناجم عنه ، وانه كلما حلّلنا العمل مثل صناعة الاحذية الى اختصاصات نعهد بكل منها الى عامل لا يصنع

سواه نقص ثمن الحذاء . وقد بدأنا الآن نفهم ان تقسيم العمل ، شأنه شأن أية طريقة اخرى ، ينطوي على درجة تأخذ المحاسن بعدها بالتناقض » . ويحسب (جورج فريدمان) الذي يستشهد بهذا القول في كتابه « العمل المفتّت » ان في وسعه ان يعلن عن » انعطاف في منحنى تقسيم العمل .. من شأنه ان تكون له في مستقبل المجتمعات الانسانية اهمية رئيسية » .

لقد ابرزُ الفكر الاشتراكي في القرن التاسع عشر بوضوح ، وهو يلحف على الاستغلال الذي كان يصيب العمل في ظل النظام الرأسمالي ، ابرز التأثير المثبّط الذي يحدثه تقسيم العمل على العامل ، اياً كان ، من ناحية اخرى ، النظام الاقتصادي الذي يتبعه . وكان شعاره هو تنظيم العمل لا ابتغاء انهاء الاستغلال وحسب ، بل ايضاً اعادة تقويم العمل ذاته . بل من الجائز ان نقول ان اصلاح شأن العمل من الناحية الاخلاقية كان يتقدم لدى الاشتراكيين الاوائل جميع المطالب الاخرى . ولم يكف (برودون) ، بوجه خاص ، عن المطالبة باصلاح العمل ذاته اصلاحاً كلياً . وستحل جل المسألة الاجتماعية عندما ننجح في الاستعاضة عن الملل والتبلد في العمل المجزّأ بالاهتمام وبالفرح المصاحب لعمل « انتاج تماثلي من جراء تقسيمه » . يقول : « العمل ، شأنه شأن (الكون) ، و (العقل) ، لا يرتدي اشكالاً محضة ومنتظمة إلا بقدر ما هو مجموع ومركب وذو انتاج تماثلي من جراء تقسيمه . ان العمل المجزّأ الى اجزاء

لا نهاية لصغرها ، او الذي ارجع الى عناصره الاخيرة ، يكون بالنسبة لمن يقوم به امرأ يتعذر فهمه ، شيئاً غبياً باعثاً التبلد والغباء » .

وربما اعتبرنا هذا الحل طوبائياً ما دامت الضرورات القاسية في الآلية الوليدة تعارضه . وهو يحظى بقيمة نبوءة في عصرنا حيث يسمح استخدام اجهزة الادوات المتعددة بصورة متزايدة باعادة تركيب العمل . وانما يعدل وعي هذا المنزع الجديد الذي تنزع اليه التقنية مما تتيحه الالكترونيات والسبرنتيك ، يعدل اعادة اكتشاف اولية الانسان وقيمة العمل الانساني .

وسيظل ترميم العمل ناقصاً اذا لم يع العامل ، من جديد ، اسهامه في اثر مشترك . وان الابعاد الجبارة للمشاريع الصناعية تعارض ذلك . ويبدو أن الدليل البيولوجي القائل بأن الحيوانات الكبيرة باسراف آيلة الى الزوال ، ان هذا الدليل لا يكاد يصلح ضد التجمعات الصناعية الماضية في سبيلها . وبالرغم من ذلك فان مفهوم اللامركزية الصناعية ينبع من الرؤية الواضحة للسمة اللاانسانية ، واخيراً للسمة المشؤومة ، لتطور يجهد الناس من اجل قلب مجراه .

بيد ان حركة الاهتداء نحو الانساني انما بدأت داخل المشروع بوجه خاص . وقد افسحت طريقة العقود والالزامات المجردة المجال امام « العلاقات الانسانية » . وصار المعنيون

يجرّبون ويعتنقون تدابير ترمي الى اعـــادة بعض الترابط الاجتماعي مثل ترقية العمال الماثلة في ترفيعهم في اطار المصنع او مثل « اثارة اهتمام العمال المستخدمين في المشروع » بطريق اشراكهم في ارباح عملهم. ومن خلال هذه التلمسات غير البارعة احياناً ، وهذه التدابير التي لم يحالفها النجاح دوماً ، تتجلى بالرغم من ذلك الارادة المصمّمة على اعطاء العمل ابعاده الاجتماعية والانسانية .

ويستطيل تنسيق التقنية مع الانساني الى الصعيد السياسي . فالمعطيات الاقتصادية في العالم التقني لم تعد تتكيف مع الوحدات القومية المنفصلة الحريصة كل الحرص على خصائصها وامتيازاتها . وان حضارة العمل ، وهي تمضي شطر الكلي ، تكسر الاطر السياسية القديمة وتضم شعوب الارض كافة . وهذا التقارب المفروض بمثل ما هو مرموق، هو الذي يهيء العصر المسكوني الذي درس نشأته (فرنسوا برّو) F. Perroux في الاجزاء الثلاثة من كتابه « التعايش السلمي » .

وان الكلية التي يجعلها التطور التقني أمراً محتوماً لا تستند الى ارادة التوسع والسيطرة . فثمة في الواقع فارق اساسي بين الاقتصاد الدولي في القرن التاسع عشر وبين الاقتصاد العالمي في القرن العشرين . ولئن كان الاول دائب السعي وراء اسواق جديدة دوماً بسائق ضرورات اقتصادية ملحة ، فان الآخر

يهم بتوزيع الخيرات بين جميع شعوب الارض . وان العون الذي يقدم الى البلدان النامية بدون مقابل يختلف اختلافاً جوهرياً عن سياسة الاستثمار التي تخضع لمفهوم مردود الدخول . وبما ان مستقبل الانسانية اصبح منذ الآن مشتركاً فالأمر هو ان يصار الى تأمين شروط الحياة المادية التي لا غنى عنها لسكان هذه الارض قاطبة بغية اسهامهم في ذلك المصير . وان « اقتسام الرغيف » ، على هذا النحو ، هو الذي يجسد اخوة البشر المتآزرين بفضل التقنية في السراء والضراء . لقد فقد العمل في اقتصاد السوق فضيلة وساطته بين البشر . اما في اقتصاد العطاء فانه يستعيد قيمته بوصفه رباطاً جامعاً كلياً .

ان حضارة من الحضارات لا تستطيع النهوض بأعمال عظام إلا عندما تغتذي حركيتها بنسغ مثل اعلى مشترك . وان حضارة العمل ، وقد انبثقت من محن رهيبة في الانقلاب الشامل الذي اعقب حربين عالميتين ، تنهض في عالم عاد الى اتصافه بالاستعداد الجاهز . وان اناسي عصرنا ، وقد انتُزعوا من النظام القومي الذي كانت اثرة الجميع تختفي وراءه ، ومن النظام الاجتماعي الذي كان يكفل اثرة كل فرد ، اصبحوا لا يرفضون الاندماج في نظام انساني كلي طبعه « اقتصاد كل انسان وكل البشر » ، بحسب التعريف الموفّق الذي جاء به (فرانسوا برّو) بطابعه الدائم . وهذا الجهد المشترك هو الذي يسبغ قوة جديدة ، وطعماً جديداً ، على مبادىء الحرية والاخاء

والمساواة التي امست ، بعد ان اسرف المسرفون في الاستشهاد بها والهزء منها ، تافهة لا معنى لها .

وبالرغم من ذلك فان حضارة العمل ، وهي غنية بالوعود ، لا تجلب يقيناً . ولئن كانت تفتح طريقاً لملكية تقود ، بفضل تقدم التقنية ، الى مستقبل انساني اكثر نقاء واشراقاً ، فان البشر الذين يسلكون في هذه الطريق يظلون احراراً في تنكب جادتها . وان ارتباط التقنية بالانساني لن يكون ارتباطاً نهائياً الا عندما يتحقق في عقل البشر ووجدانهم . ولا بد من ان تنهض بازاء حضارة جديدة تربية جديدة في وسعها ان تقدم الاسس العقلية والاخلاقية التي لا غنى عنها .

وان التربية التي تتكيف مع الضرورات التقنية للقرن العشرين لا يمكن ان تهمل العلوم . ولا تملي هذا الاتجاه اسباب نفعية ضيقة بمثل ما يمليه واقع ان عصرنا يطلب طراز حياة علمية . وبينما كانت الفلسفة والادب يصلحان لدى القدامى قاعدة للتربية المدرسية ، وقد جعل المربون الكون متعلقاً بالذكاء الانساني بتطبيق قوانين عامة على الظاهرات الجزئية ، فان العلم الحديث يرفض كل طريقة استنتاجية ولا يفتأ يلقي الاسئلة على الطبيعة . انه يستعيض عن السمو الفكري للبلاغة بتواضع العالم المتجرد الذي يسعى ، بتقشف روحي ضيق ، الى الكشف عن اسرار الكون باطاعة القوانين التي يكتشفها بالاستقراء . ومن

شأن الدقة التي تسود كل فاعلية علمية والتي بدونها تنتهي كل تجربة بالاخفاق ، انها تنمّي امانة فكرية لا تتقهقر .

والعلم ، بالرغم من ذلك ، ان كان يرفد الانسان بسلاح ضد الطبيعة ، فانه يدعه حيثما يترتب عليـــه مجابهة مصيره الخاص . العلم يخلق نمطاً من الانسان العملي المصمّم على الاضطلاع بتتبع التقدم المادي . ولكن الانسان اذ يأسر العلم لبه ينتهي بنسيان هدفه الاقصى . فهو يضيع في الاختصاص الضيق باسراف الذي يغلق امامه الآفاق الرحاب فيجهل القيم الكلية ويحتقرها .

ولذا فان حضارة العمل تحتاج الى ضميمة من الانسانية بأكثر ممـــا تحتاج جميع الحضارات التي سبقتها . اجل ، ليس بلدي موضوع الابقاء على رجحان الآداب . ان معرفة اللغات القديمة باعتبارها هدفاً بذاته وهي تهب مالكيها ميزات اجتماعية ، والسعي وراء كمال صوري قوامه اجادة الكلام على كل شيء بدون الاضطرار للرضوخ لدراسات محدّدة ، ذاكم هو التقليد الانساني المنزع الذي يحق لعصرنا العلمي ان يستدبره . ولكن اسهام الانسانيات يظل ذا اهمية رئيسية بقدر ما انها توصلنا الى القيم الشخصية عندما تكشف لنا عن قوة الحق والجمال والخير التي تنتظم حياتنا وتمنحها دلالة ومعنى ، واذن بقدر ما انها تنقذ شخصيتنا بصونها من ثمالة تقدم ميكانيكي ينزع عن الانسان انسانيته .

واذا نظرنا الى العصر القديم ذاته من هذه الزاوية الفينا انه يرجع الى شباب جديد . ان دراسة المؤلفين اللاتين والاغريق تكشف لنا ، في هذا الوضوح الذي هو ميزة الماضي البعيد ، عن سرمدية التطلعات الانسانية . فالحوادث التي يتحدث عنها هؤلاء المؤلفون ، والاحكام التي يطلقونها عليها ، تجعلنا نكتشف ، بأفضل مما تفعل دراسة حاضر مختلط ، ان الانسان خالد من حيث ضروب قلقه وآماله ، افراحه واتراحه . واذ نقف على مبعدة من ذواتنا نبصر الانسان وقد خلص من كل ما هو موقوت وعابر في ذاته ، وهو يجابه مصيره في متابعة لا تكل ولا تمل لتفتحه التام الذي يبقى الغـــاية القصوى للحضارات جميعاً .

وعلى هذا النحو ينهض المنزع الانساني العلمي بمهمة مزدوجة : انه بتشجيعه الفكر العلمي يحافظ على حركية حضارة العمل واتجاهها ؛ وهو بضمانه استمرار تراث الثقافة المدرسية يضع حضارة العمل على درب التقدم الانساني. واذا رجعنا الى التمييز السقراطي قلنا ان العلوم إن كانت تعلّم الحق فان الآداب تكشف عن الخير . ان المعرفة العلمية المضافة الى وعي الذات ، ذاكم ما يتيح وضع الوسائل التقنية في خدمة الرقي الانساني .

وعندما تدفع هذه المشاغل ذاتها التفكير الفلسفي تجعله ينفتح على التجربة العلمية فيؤلف هذا « الفكر العلمي الجديد »

الذي رسم (غاستون باشلار) اطره . لقد اكتفى الفيلسوف حتى ظهور العلم الحديث بالتنسيق بين افكاره ، وكان يزدري كل تماس مباشر مع الاشياء ذاتها . وكان يلجأ الى قيم عقلية حصراً ، ويبني مذهباً يستند بالدرجة الاولى الى ما هو قبلي سابق للتجربة . اما العالم ، بالمقابل ، فانه لم يكن يثق إلاّ بالتجربة . وكانت معارفه كلها صادرة حصراً عن اصل اختباري . ذلك ان ما هو لاحق بالتجربة هو الذي كان يسود العلم . يقول (غاستون باشلار) : « يحسب العالم انه ينطلق من فكر بدون بنية ، بدون معلومات ؛ والفيلسوف يطرح في اغلب الاحيان فكراً ناجزاً مزوداً بجميع المقولات اللازمة لفهم الواقع » .

ان العلم الحديث ، بالرغم من ذلك ، يفرض « فلسفة حوارية » . وان الفكر العلمي والفكر الفلسفي يتصلان في علاقة جدلية . ولئن احتاج احدهما الى التنظيم ، فان الآخر يحتاج الى التنويع . ذلك ان الفكر يحدّد التجربة ويبنيها بينما تشكل التجربة الفكر وتغنيه. وما اجادة التفكير في الواقع الا الافادة من ابهامات هذا الواقع لتحوير الفكر وتشويهه . وان « تجديل » الفكر هو زيادة كفالة ان يخلق بصورة علمية ظاهرات تامة ، وهو اعادة حيوية جميع المتحولات المنحطة او المخنوقة التي اهملها العلم في دراسته الاولى مثلما اهملها الفكر الساذج » .

ان انتصار العمل يبدو انتصاراً تاماً . فهو الذي يسيّر النبض الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في عصرنا . وهو ايضاً الذي يصيغ الهيكلة الثقافية . وفي وسعنا ان نتساءل في الوقت ذاته عما اذا كان التاريخ لا يتهدد سيادته منذ الآن . ذلك ان الانسانية نجحت في التحرر تدريجياً من العمل ذاته واحلت محله اوقات الفراغ . أفليس من المناسب ان نسلخ عن العمل الاهمية التي اضفيت عليه وننقلها الى اوقات الفراغ وهي طباقه ؟ ألا توجد الحرية خارج العمل وفيما وراءه ؟ لقد اقام (برودون) من قبل تعارضاً بين الزمن المخصص للعمل وبين زمن « التأليف الحر » . اما (ماركس) فقد لمح امكان « مجال للحرية » » يبدأ حيثما ينتهي العمل المفروض بسائق الضرورة والغائية الخارجية » والذي يجد نفسه « فيما وراء دائرة الانتاج المادي بالمعنى الدقيق » .

ان عهد العمل يتحول الى عهد اوقات الفراغ . وان التقدم التقني يعود بآن واحد الى تقليل ساعات العمل والى رفع مستوى المعيشة . وهو ينتزع من العمل زمناً اكبر فأكبر ويقدم وسائل أهم فأهم لتحويل هذا الزمن الجاهز الى اوقات فراغ . لقد كانت الفترة الشرعية للعمل عندما ظهر « البيان الشيوعي » تسعين ساعة ، وهي الآن اربعون ساعة ، وفي بعض المصانع الامريكية اثنتان وثلاثون. وكثيراً ما يقتصر اسبوع العمل على خمسة ايام . وثمة ثلاثة اسابيع من العطلة تتخلل العمل السنوي

لعامل المصنع وتفسح له المجال لتنسم الهواء العليل. واخيراً فقد ازفت ساعة الاحالة على المعاش للجميع.

ونحن نعرف « الاخلاق البروتستانتية » التي جاء بها (ماكس فيبر) Max Weber وهي تفسر النظام الرأسمالي بالترجيح الممنوح للتكديس. ولما كان العمل الذي اتاح هذا التكديس يعتبر في هذه الاخلاق القيمة العليا، فان وقت الفراغ الذي ينفيه قد أُدين واصبح موئل الخطيئة باعتباره بطالة وفراغاً. وقد قلب التطور الصناعي هذه الادوار. وان ازدياد الانتاج لا يمكن ان يمضي بدون زيادة ثابتة في الاستهلاك. وانما يبعث انتشار اوقات الفراغ الحاجات الجديدة دوماً، ويستطيع بذلك الحفاظ على الاقتصاد الحديث. وهذه الظاهرة الحديثة التي تحول وقت الفراغ الى نوع من واجب اجتماعي تتجلى، اوضح ما تتجلى، في مستوى الوفرة الامريكية. فماذا يحل بالصناعة الامريكية لو ان سكان تلك البلاد لم ينفقوا على اوقات فراغهم اربعين بليوناً من الدولارات سنوياً، الامر الذي يؤلف ٨٪ من الموازنة القومية؟

وليس من المتوقع ان ينجم عن جنوح اوقات الفراغ الى ان تصبح ضرورة اقتصادية ان يكون في مكنتها في وقت قريب ان تضطلع بدور العمل. وثمة فارق كبير بين حياة لعب لا تخلق عالماً الا لتهدمه بعد لأي قصير، وبين حياة ملتزمة

تكافح باستمرار ضد العوائق الراهنة لكي تهيء المستقبل . ولكن المثابرين اذا ثابروا على تركيز مشكلة الانسان على العمل ، فما هو اذن الدور المناط بأوقات الفراغ ؟ لقد حاول (ج . دومازديه) J. Dumazedier الاجابة عن ذلك في الموسوعة الفرنسية فجاء بالتعريف الآتي : « ان وقت الفراغ هو جملة المشاغل التي يمكن ان ينصرف اليها المرء برضاه التام سواء من اجل الاستجمام او من أجل التسلية او لتنمية معلوماته او تكوينه المتجرد واسهامه الاجتماعي الطوعي بعد ان تحرر من مشاغله المهنية والعائلية والاجتماعية » .

وان ما يلفت النظر في هذه الصيغة هو أن وقت الفراغ ، باعتباره مجال الحرية ، ينفصل كل الانفصال عن العمل الذي هو مجال الضرورة . وان مهمته تقوم على مكافحة التعب الناشيء عن العمل ، ومعادلة السأم والتعويض عن التشويه الفكري الناجم عن تقسيم المهمات . ويرى (دومازديه) ان وقت الفراغ ينبغي ان يتخذ جرعة مضادة للنتائج الضارة الحاصلة عن العمل الميكانيكي .

ولكن كيف يستطيع وقت الفراغ ان يهيمن على العمل بينما يقع خارج دائرته ؟ لا ريب ان ثمة تعباً ينتج عن العمل الصناعي . ولكنه ينشأ عن اسباب فيزيولوجية يسعى التقدم الى حذفها بأقل من نشوئه عن اسباب نفسية . ان ارهاق العامل

يصدر بالدرجة الاولى عن عدم الرضى الذي يعاني منه في ممارسة وظيفة . وليست الراحة هي التي « تزيل تعبه » من العمل ، بل استعادة الاهتمام بفضل تحويل العمل ذاته باتجاه انساني . وكذلك فان وقت الفراغ ليس باكثر نجوعاً عندما يهدف الى طرد السأم الناشىء عن فاعلية رتيبة . ان العامل الذي استعبدته الآلة يخاف من نفسه حين يجابهها ويلمس فقراءه الباطنية فيرتمي في احضان التسلية واللهو بجنون يصور مسخاً للايقاع الصناعي . وقد استطاع الباحثون الكلام على ادمان مخدرات اوقات الفراغ : دوار الضجيج والسرعة الميكانيكية ، الشبق المعروض في المسارح وفي الصحف ، سمة الضخامة التي تضفي على بعض اللقاءات الرياضية ، كل ذلك يمثل ظاهرات حاجة مرضية الى الفرار ونسيان الذات . وكذلك فان من العبث ايضاً ان نأمل بنوع من ازدواج الشخصية . ان سلوك الفرد لا يكاد يختلف باختلاف استعماله اوقات عمره . ومن الجلي ان معارضة وقت الفراغ بالعمل يعني ان من الممكن الاستعاضة عن موقف بموقف آخر . ان وقت الفراغ يعكس العمل . وهو يبرز التشوه بأكثر من ان يقوّمه .

ثم ان وقت الفراغ ينطوي على خطر انخلاع جديد ما بقي خارج الحياة الفاعلة . وان وهم ان يفقد الانسان فيه قيوده يحرف المرء عن المحل الحقيقي لضروب كفاحه وانتصاره . ان الانسان الذي يجري وراء زيف عالم اوقات الفراغ المتقلب

الموهوم يرضى صابراً بأن يتيه بدون هدف في مجال فاعليته. ان وقت الفراغ يحط من قيمة العمل. انه « افيون جديد للشعب » وهو يصبح ، اذا اردنا الكناية عن تعريف مشهور « نفثة المخلوق الذي ارهقه البؤس ، وروح عالم بدون قلب ، مثلما هو عقل عصر بدون عقل ».

ان على وقت الفراغ ، اذا شاء ألا يحدث تأثير انخلاع ، ان يبقى اذن على صلة وثيقة بالعمل. انهما طرازا وجود يجدر توجيهه جهة فاعلية انسانية شاملة. العمل يؤلف جوهر الحياة المادية ، ووقت الفراغ جوهر الحياة الروحية. وان التقاءهما هو الذي يتيح توسيع حقل التجربة الانسانية وزيادة غناه.

وليس من خاصة وقت الفراغ ان يناضل ضد سلخ العمل التقني السمة الانسانية عن الانسان. ان طغيان الآلية ، « وثورة الوسائل » كما اجاد من وصفها بذلك ، لا يمكن ان تُكسر الا بالتقنية ذاتها. وكذلك ليس من مهمة وقت الفراغ ان يقود العمل التقني شطر الخير. ان هذا العمل ، باعتباره شكلاً تاريخياً من اشكال العمل الانساني ، ليس « اداة حيادية من الناحية الاخلاقية ». وان في وسع الانسان ان يستخدمها كما يشاء في سبيل الخير أو الشر. العمل التقني علاقة اساسية بين الانسان والعالم.

ان وقت الفراغ لا يعاوض العمل التقني إلا في حدود

زعم هذا العمل انه وحده يحرّر الانسان . والحق ان الماركسية تقف عند وساطة العمل لانها تعتبر ان مصير الانسان يتحقق في انتصاره التدريجي على الطبيعة . ومن الجلي ان الانسان إن صح انه يغزو الطبيعة بعمله فان من الحق أيضاً ان نقول ان حريتنا لا ينضب معينها في ذلك وحده . ان الطبيعــة شرك منصوب للانسان . وانما فوق الطبيعة ترتفع مملكة الجمال والحقيقة التي تكشف عن اسرار الحياة .

ان عظمة وقت الفراغ تمثل في انه يفتح امام جميع الناس درب تلك المملكة . وقد ألف الباحثون عندما يريدون تعريف « وقت العمل » ان ينطلقوا من الاصل اللاتيني للكلمة التي تشير اليه وهو Licet ، ويعني حرية صنع المرء ما يريد . ولكن أليس من الافضل ان نذكر ان الاغريق كانوا يسمون ذلك (سكوله) Scholé وهي كلمة انتجت في اللغة الفرنسية كلمة معناها مدرسة وان للكلمة اللاتينية (لودوس) Ludos معنى مزدوجاً يدل على اللعب وعلى المدرسة ؟ لقد ظلت التربية الجمالية والاخلاقية الى الآن ميزة الطبقات المالكة ، امتداد أوقات الفراغ التي كانت تتيح امكان ان يفيد منها البشر كافة . وبفضل اوقات الفراغ يعود صوت السرمدي ، بعد أن خنقته ضجة الآلات ، يعود مما يمكن ادراكه، وتعود السماء، بعد ان اظلمت بدخان المداخن، تعود مرة اخرى فتتزين بالنجوم .

ان الانسان لا يعي فاعليته الا بالاستناد الى الحياة الروحية .

ومن شأن العمـــل ، وهو بحسب التعريف الجميل الذي جاء به (برودون) « اذاعة الفكر » ، انه ينزع الى الابقاء على الفكر سجيناً . وعندما ينخرط الفكر في العمل تتراخى الروابط التي تربطه (بالمطلق) وتصبح لامرئية . واذ ذاك يتدخل وقت الفراغ لانقاذ الفكر من العمل . وعندما يتيح وقت العمل للفكر ان يتأمل آثاره يستعيد حريته الاساسية ، وعندما يعي انتماءه الى السرمدي يعيد الالتزام بالعمل . وعلى هذا النحو ينوس وقت الفراغ بين العمل والفكر نوساناً دائباً ، ويمضي بهما بالتدريج الى الكمال . ان العمل يحوّل العالم ، بينما يشرحه الفكر ويفسره . ولا يمكن ان يتحقق تحول العالم بدون ان يوجهه تفسير هذا العالم . وان تفسير العالم لا يمكن استنباطه الا من تحويل العالم ، والتفسير هوالذي ينير هذا التحويل ويبرّره .

فهرس

منشورات عويدات ١ د ٤/١٠/١٩٧٧

HENRI ARVON

LA PHILOSOPHIE DU TRAVAIL

Texte traduit en arabe

par

ADEL AWA
Docteur ès lettres

EDITIONS
Beyrouth



فلسفة العمل

« ان عهد العمل يتحول الى عهد اوقات الفراغ . وان التقدم
« التقني يعود بآن واحد الى تقليل ساعات العمل والى رفع مستوى
« المعيشة . وهو ينتزع من العمل زمناً أكبر فأكبر ويقدم وسائل
« أهم فأهم لتحويل هذا الزمن الجاهز الى اوقات فراغ . لقد
« كانت الفترة الشرعية للعمل في الماضي تسعين ساعة ، وهي الآن
« اربعون ساعة . وفي بعض المصانع اثنتا وثلاثون . وكثيراً ما
« يقتصر اسبوع العمل على خمسة ايام . وثمة ثلاثة اسابيع من
« العطلة تتخلل العمل السنوي لعامل المصنع وتفسح له المجـال
« لتنسم الهواء العليل ... » (ص ١٣٦) .